بسم الله الرحمن الرحيم

هداية المُحَيَّر

بتهذيب كتاب

«الإنسان مسيَّر أم مخيَّر؟»

للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي – رحمه الله وغفر لنا وله –

تهذيب: محمود غازي حنينة

مقدمة التهذيب

الحمد لله رب العالمين، مقدِّر الأقدار، ومدبِّر الليل والنهار، مسيِّر الشموس والأقمار، باعث الأنبياء والمرسلين الأخيار لهداية الحيارى وإرشادهم إلى سبيل الجنان، وتحذيرهم من سبل الأنيار، تاركين لهم حرية الاختيار. وصلى الله على سيدنا محمد مشكاة الأنوار، وعلى آله وأصحابه الأبرار، ومن تبعهم وسار على نهجهم واقتفى أثرهم إلى أن يرث الأرض ومن عليها العزيز الجبار.

أما بعد،

فإن السؤال عن كون الإنسان مسيَّر أم مخيَّر من أكثر الأسئلة شيوعًا بين جموع المسلمين، لا سيما الشباب منهم، باعتبار أن تلك الفترة هي التي يتفتق فيها الذهن عن كثير من التساؤلات حول القضايا التي يعايشها الشاب، وهي الفترة التي تُعد بحق البناء لقيم ومفاهيم وشخصية الإنسان.

وتكمن أهمية هذا السؤال في مدى خطورة الأجواء التي نعايشها من عصف أراييح الفتن والشبهات التي تتلاعب بعقول المسلمين، ويُذكيها الأغبياء والخبثاء من أتباع أعداء هذه الملة السمحة، فيقع كثير من الشباب ممن لم يتلق العناية الكافية فريسة لشَرَك أهل الأهواء.

والكتاب الذي بين أيدينا هو جهد مبارك من الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي – رحمه الله وغفر لنا وله – جاء بخلاصة مهذَّبة للآراء المتناثرة عند أهل السنة والجماعة في هذه المسألة، والتي وقع بينهم الخلاف اللفظي في التعبير عنها من جهة، والخلاف الجوهري بينهم وبين المبتدعة من جهة أخرى.

وقد أقرَّ الدكتور البوطي في أول الدروس الصوتية لشرح الحكم العطائية أن كتاب «الإنسان مسيَّر أم مخيَّر؟» هو كتاب صعب لا يصلح للتدريس العام. فمع أهمية مضمونه، وعلو كعب مصنِّفه، في مقابل صعوبة

مضمونه التي تمنع الفائدة عن عامة المسلمين، شمَّرت ساعد الجد لتهذيب عبارة الكتاب وتقريبها، وإعادة صياغة ما يعسر فهمه من كلام الدكتور البوطي، وكلام من نقل عنهم من الأئمة، وذلك بعد ان استخرتُ الله واستشرتُ سادتي من شيوخي وأساتذتي.

وها هو التهذيب بين أيديكم، سائلا المولى عز وجل أن يتقبل منا ومنكم، وأن يسهل لنا ولكم طريق علم يوصلنا إلى رضوانه وجنانه. وأرجو من أساتذتي وسادتي العلماء تصويب أي خلل قد يقفون عليه أثناء قراءتهم لهذا السِّفر، وكما قال المرتضى الزَّبيدي (ت ١٢٠٥ هـ) في اتحاف السادة المتقين (١/ ٣): «وما أبرئ نفسي ولا كتابي من خلل وريب، بل أعترف بكمال القصور، وأسأل الله الصفح عما جرى به القلم بهذه السطور، وأقول لناظر جمعي هذا لا تأخذن في نفسك على شيء وجدته فيه مغايراً للفهم فإن الفهوم قد تختلف. وأعتذر لك أيها المنصف من خطأ أو زلة فالجواد قد يكبو والفتى قد يصبو»

وفي هذا المقام أنقل ما نظمه الحريري (ت ٥١٦ هـ) في المُلحة: [الرجز]

فَانظُرْ إليها نَظَرَ المُستَحسِنِ وأحسِنِ الظَّنَّ بها وحَسِّنِ
وإنْ تَجِدْ عَيبًا فَسُدَّ الخَلَلا فَجَلَّ مَنْ لا فيهِ عَيبٌ وَعَلا

﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧]

﴿وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٨]

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ (١٨٠) وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ (١٨١) وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

[الصافات: ١٨٠-١٨٢]

والله ولي التوفيق

مقدمة الكتاب

لا شك أن أمور الاعتقاد هي أساس الإسلام ودعامته. إذ لا تنهض جملة أحكامه وتشريعاته وآدابه إلا عليها. فلو أن جاحدًا بعقائد الإسلام أو جاهلاً بها ملأ حياته بالطاعات والعبادات وضبط سلوكه بشرائع الله، ورحل من الدنيا على هذه الحال، لم تفده طاعاته شيئا، ولم يتقرب بذلك إلى الله شروى نقير، وحقَّ عليه قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣]

والمقصود بأمور الاعتقاد هو ما لا بد للمسلم من معرفته ثم اليقين به. والمحور الذي تدور عليه هذه الأمور هو علاقة العبد بربه جل جلاله، إذ دون التبصّر بها لا يستقيم أي معنى لإيمان الإنسان بربه، ولا يتجلى المعنى السليم للتكليف.

ومن أهم هذه الأمور وأكثرها تعرُّضا للجدل والنقاش، منذ عصر الصحابة إلى يومنا هذا، مسألة التسيير والتخيير في حياة الإنسان، والتي هي ذات ارتباط وثيق بعقيدة القضاء والقدر.

واتسع نطاق الجدال بعد ذلك حتى تشكلت في ضوئه فرق، فتطرَّف فريق فقال: لا قدر والأمر أُنُف أي يحدث دون سابق علم من الله، وكان أول من قال بذلك معبد بن خالد الجهني ونشأ عن هذا القول مذهب القدرية.

وتطرَّف فريق آخر فقال: إن الإنسان مجبر في كل أحواله وشؤونه وأنه أسير القضاء والقدر، وأول من قال بذلك جهم بن صفوان ونشأ عن هذا القول مذهب الجبرية.

وظلَّ النقاش محتدمًا حتى جاء المعتزلة فقرروا فرارًا من مشكلة الجبر التي تخدش، في تصورهم، صفة العدل لله عزوجل، أن الإنسان هو الخالقُ لأفعال نفسه الاختيارية، ومن ثَمَّ فهو المسؤول عنها.

حتى جاء الإمامان الأشعري والماتريدي فدافعا عن مذهب السلف، وناضلا عمَّا كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ من الحق الذي جاء في الكتاب والسنة، حتى عادت الجادة العريضة التي ترك رسول الله ﷺ عليها أصحابه رضي الله عنهم، بارزة جلية أمام الأبصار والبصائر.

وعلى الرغم من انتهاء عهد تلك الفرق فإن الجدل حول مسألة الجبر والاختيار بقي مستمرًا ولم ينقطع حبله، وإن كانت قد خمدت مدة قرنين من الزمن، إلا أن الجدال هذه المرة قد وقع بين أهل السنة والجماعة

أنفسهم، وكان السبب في ذلك سوء استعمال علم الكلام من قِبل المتأخرين مما أسهم في تنشيط هذا الجدل وبعث المزيد من أسبابه. حيث بالغ هؤلاء في تصوير المشكلة، وهوَّلوا من أمرها، ثم انتهوا كما تصوَّروا إلى القرار الذي لا بديل عنه وهو أن الإنسان مختار في الظاهر مجبور في الباطن!

ثم جاء ما يُسمى بالعصر الحديث حيث وُجِد العلماء المنافحون عن الإسلام الذين تشبعوا بالكثير من علومه، وكما وُجِد الذين أقبلوا إليه دراسةً واستطلاعًا وفهمًا، إضافة إلى وجود المتحاملين على الإسلام عن عمالةٍ وكيد، أو عن جهل وسوء فهم.

أما الفريق الأول فقد آثر أكثرهم عدم الخوض في مسألة الجبر والاختيار، في حين خاض البعض منهم فانتهى فريق منهم إلى أن مسألة القدر وما يتعلق بها من الأسرار قد لا يملك الإنسان الكشف عن خبيئتها إلى يوم القيامة، وقرَّر فريق منهم ما انتهى إليه بعضٌ من متأخري الأشاعرة، من أن الإنسان مختارٌ في الظاهر مجبور في الباطن، وحشدوا لهذا القرار كل ما بوسعهم من البراهين المؤيِّدة، ولعل في مقدمة هذا الاتجاه شيخ الإسلام العلامة مصطفى صبري رحمه الله.

وأما فريق المقبِلين على الإسلام استطلاعًا ودراسةً، فلم ينتهوا إلى أكثر من الحيرة، وما زالوا يشكُون من الحيرة ويبحثون عمن يوصلهم إلى شاطئ القناعة فيها.

وأما فريق المتحاملين فقد جعلوا من هذه المسألة مدخلاً لبعث الريب في عقول المؤمنين، وجعلوا منها في كل كتاباتهم العقبة الكؤود في طريق القناعة الإيمانية بالله.

وسبيلنا إلى دراسة هذا الموضوع، أن نسعى جاهدين إلى تنقيته من العكر الذي طرأ عليه، وتصفيته من الشوائب والشبهات التي أُلصِقَت به، وأن نعود بالمتدبِّرين إلى الحال التي كانت عليها عقلية أصحاب رسول الله ﷺ ونفوسهم، في محاولة لإعادة هذه المسألة إلى سابق عهدها من سهولة تقبُّل العقل لها، ويُسر تسرُّبها إلى الوجدان.

وعند النظر في أسباب الخلاف حول هذه المسألة نجد أنها لو كانت في جميع أحوالها عقلية وفكرية لَهان الخطب، ولَكان في سلطان البراهين العقلية ما يقضي على الخلاف لمصلحة الحق، ولكننا جميعًا نعلم أن أكثر عوامل الجدل والخلاف نفسية وعصبية، ومن ثَمَّ كان الخلاف مستمرًا ولا يزال.

الإنسان مسيَّر ومخيَّر

تعريف التسيير: هو التصرفات والحركات التي تصدر من الإنسان خارج قصده وإرادته، ومنها الولادة والموت. وكل إنسان يقع تحت سلطان مثل هذه الحركات والتصرفات التي لا خيار له فيها، بل هي تتحكم به كما تتحكم الريح بالغصن.

ولا يُنكر عاقل أن هذه التصرفات وأمثالها قسريةٌ لا شأن للإرادة بها، وليس في العقلاء من يتوقف في إدراك هذه الحقيقة البدهية، أو يسأل عن الدليل عليها! إذ الدليل هو الواقع الذي يشعر به الإنسان في نفسه، وليس في أنواع الأدلة ما هو أقوى دلالة من التجربة والمشاهدة لا سيما تلك التي يشعر بها أحدنا في داخل ذاته.

تعريف التخيير: هو التصرفات والأعمال التي تأتي ثمرةَ قصد وإرادة من صاحبها، كالمشاريع التي يخطط لها ثم يقوم بتنفيذها. وفي هذه التصرفات يكون الإنسان أمير نفسه حيث يُعمِل فكره، فيتأمَّل ثم يقرر ويقصد، ثم يُقدِم وينفِّذ، فهي لا تخرج عن سلطان اختياره وإرادته. والدليل على مثل هذه التصرفات هو ذات دليل المشاهدة والتجربة كما في التسيير، والدليل هو الفرق بين الجوع الذي يشعر به الإنسان انفعالًا دون إرادة منه، وبين الإقبال على الطعام الذي يتم بقصد وفعل منه.

هذا الفرق والذي يدل على أننا نتصرف حيال هذه الأعمال بقرارٍ داخلي لدينا ألا وهو الإرادة والعزم هو الذي يدل على أننا لو كنا مسيَّرين تمامًا لسقط الفرق بينها وبين الأمور التي لا خيار لنا فيها، وهل مِن عاقل يقول انه لا فرق بين المرض الذي ينحط في البدن وبين الدواء الذي يتناوله الإنسان بإرادته؟ أو بين حركة اليد بالارتعاش اللاإرادي وحركتها المقصودة بالكتابة؟

هل المؤثرات تُخرج الاختيار عن حقيقته؟

يَسْتَشْكِل بعض الناس حقيقةَ أن الإرادة، والتي هي مصدر الاختيار، قد تتعرض لمؤثرات تُفقدها فاعليتها وسلطانها، حتى إنها قد تذبل لتصبح شكلاً من غير مضمون. ومن هذه المؤثرات: التربية وغيرها من

الأنماط الاجتماعية، إلى جانب الانفعالات الوجدانية، وجماح الغرائز والأهواء، كل هذا من شأنه أن يحوِّل تصرفات الانسان الإرادية إلى تصرفات لا إرادية فيصبح مسيَّرًا غير مخير!

والجواب أن إرادة الإنسان في جميع أحوالها إنما تنساق خلف حافز، فهي لا تنبع أبدًا من فراغ، وإلا لكان انسياق الإنسان وراءها عبثًا لا معنى له، ومظهرًا من مظاهر الجنون. فالإنسان مثلا لا يتجه إلى الطعام إلا بدافع الجوع، ولا إلى البطش إلا بحافزٍ معينٍ كالفوز بمغنم أو إشباعًا لرغبة ما كالانتقام وهكذا ...

ولا شك أن عوامل التربية تلعب دورًا كبيرًا في إبراز بعض هذه الحوافز، وإضعاف بعضها الآخر. ولكن أن نقول إن التربية تقضي على الإرادة في خلال إبرازها أو إخفائها لهذه الحوافز فهذا يعني أن الناس يتصرفون بعشوائية ولا هدف من تصرفاتهم، ولا يصح لعاقل أن يقول ذلك!

والحياة الإنسانية متشابكة، والتفاعل بين المجتمع والفرد حقيقة ثابتة، ولكن منبع المسؤولية في كل الأحوال والظروف هو القرار الذي يتخذه الإنسان، والذي بدوره عندما يتلاقى مع قرارات غيره يُشكِّل الواقع الاجتماعي، ولذلك فإن هذا الواقع لا يملك أن يفعل بالإنسان شيئا، حتى يُقال إن هذا الواقع يسلب الإنسان إرادته. وعليه فإن أقصى ما يمكن أن يفعله بالإنسان هو أن يوجِّه إرادته، فتميل بما يتوافق مع هذه المؤثرات، وتعزف عما لا يتفق معها.

ويُجاب على ذلك أيضا بأن العقل يملك ذات السلطة التي تملكها تلك المؤثرات، فلماذا لا تنقاد الإرادة لوحيه وتوجيهه مثلاً بدلًا من الانقياد لمؤثرات أخرى شاردة عن موازينه وحكمه؟

والدليل على ذلك أيضًا من خلال التجربة والمشاهدة، فكم من شاب بعد أن تكامل رشده استقل بنفسه في شؤون الحياة ووظائفها، بل قد يشق لنفسه طريقًا آخر بعيدًا عن أسرته!

ولذلك فإن المناخ لا يشل الإرادة ولا يقوى على شلِّها، كل ما في الأمر أنه يحاور الإرادة سعيًا إلى إقناعها، ويتخذ لذلك جندًا من العقل والنفس، والقرار الأخير للإرادة التي تنتهي بالتوجه والعزم.

وتلك هي سنة الله في عباده، حيث متَّعهم بالعقل والرشد، ووضعهم بين جواذب مما يمليه العقل ويفرضه الرشد، وجواذب مما تدعو إليه الحظوظ والرعونات والأهواء، وأقدَرَهم من خلال الإرادة التي

متَّعهم بها على الاختيار واتخاذ القرار. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ (٨) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (٩) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ٨-١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٧-٨]

والحكمة من ذلك أن يكون انقياد الإنسان لأوامر الله تعالى مصحوبًا بجهدٍ يستأهل عليه الأجر، وهذا ما جعل الإنسان المتلزم بأوامر الله أعلى درجةً من الملائكة كما هو مُقرر. لأن طريق السير إلى مرضاة الله تعالى مليء بكثير من العوائق الصارفة عنه والتي من شأنها أن تُتْعِب السالك، وما الواقع الاجتماعي إلا واحدا من هذه العوائق.

ولكن لا بد من ملاحظة الفرق الدقيق بين صعوبة الاختيار وبين استحالته، ففي حال غلبت تلك العوائق واشتدت حتى قضت على الإرادة تمامًا، مما أفقد صاحبها القدرة على الاختيار فإن خطاب التكليف الرباني يختفي في حقه بمقتضى القاعدة القرآنية: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]

ولذلك من العجب من إنسان يشعر بذلك كله في نفسه أن يسأل: هل أنا مسيَّر أم مخيَّر؟! إلا أن بعضهم يستشكل مسألة القضاء والقدر، حيث يتوهم أن الإنسان مسيَّر تحت سلطان القضاء الإلهي، من حيث يظن أنه مخير. فنطرح سؤالا: ما هو قضاء الله، وما هو قدره؟

هل في قضاء الله ما يلغي اختيار الإنسان؟

إن الإيمان بقضاء الله وقدره جزءٌ لا يتجزأ من حقيقة الإيمان الكلي بالله عز وجل. ومصدر ذلك دليلان: أولهما: حديث جبريل الذي أخرجه مسلم، وثانيهما: ما هو ثابت من وجوب الإيمان بصفة العلم لله تعالى، والإيمان بثبوت صفة العلم يلزم منه الإيمان بقضاء الله تعالى.

ومن الناس مَن فهم أن قضاء الله معناه الحكم على العباد بما يشاؤه سبحانه، بحيث لا يبقى لهم مع حُكمه أي إرادة أو اختيار، وهذا فهمٌ باطل لا يستند إلى أي نص أو دليل، ولم يقل به أحد من علماء العقيدة.

ولعل مصدر هذا الخطأ هو الأخذ بالمعنى اللغوي للقضاء وهو الحكم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾ [الإسراء: ٢٣] أي حَكَم وألزَم، فظن البعض أن هذا المعنى

اللغوي ينسحب على القضاء بمعناه الاصطلاحي، ففهموا منه أن قضاء الله يقضي على اختيار الإنسان وإرادته.

والمعنى السليم للقضاء والقدر هو أن القضاء هو علم الله عز وجل في الأزل بالأشياء كلها على ما ستكون عليه في المستقبل، ومن ذلك سائر تصرفات الإنسان الاختيارية والقسرية.

وأما القدر فهو ظهور تلك الأشياء بالفعل طِبقًا لعلمه الأزلي المتعلق بها.

وقد نقل الإمام النووي (ت ٦٧٦ هـ) في شرح مسلم (١/ ١٥٤-١٥٥) كلام الإمام الخطابي (ت ٣٨٨ هـ) حيث قال في معالم السنن (٤/ ٣٢٢): «وقد يحسب كثير من الناس أن معنى القضاء والقدر إجبار الله سبحانه وتعالى لعباده وقهرهم على ما قدَّره وقضاه. وليس الأمر كما يتوهمون. وإنما معناه الإخبار عما تقدَّم من علم الله سبحانه وتعالى بما يكون من أكساب العبد وصدورها عن تقدير منه»

وقال الهيثمي في شرح الأربعين (ص٦٤): «القضاء علمُ الله أولا بالأشياء على ما هي عليه، والقدر إيجاده إياها على ما يطابق العلم»

وبالتالي فإن وجوب الإيمان بقضاء الله تعالى عز وجل، ليس إلا من مستلزمات وجوب الإيمان بعلم الله الأزلي المتعلِّق بكل ما يجري في الكون، ومن ذلك ما يصدر عن الإنسان من تصرفات وأفعال.

وعليه فالقضاء ليس أكثر من علم الله بما يجري أو سيجري في الكون، والعلم تابع دائما للمعلوم، أي هو تصوير أمين لواقع المعلوم وحاله. أي أن علمَ الله تعالى تابع لإرادة الإنسان التي بها يصدر منه الفعل، والتي بموجبها يخلق الله ذلك الفعل له. أي أن الله تعالى منح الإنسان إرادة كلية، أي ملكة وطاقة يختار بها الأشياء، ويمارسها باختياره، وعند ذلك يخلق الله أفعاله وتصرفاته التي تكون مطابقة لاختياراته التي اتجه إليها، ومما لا شك فيه أن ذلك كله ثابت ومسجَّل في علم الله الأزلي. فنقول بناء على ذلك: إنَّ اللهَ عَلِمَ وأرادَ ما يصدر عن الإنسان بإرادته واختياره من خير وشر.

لا سيما أن العلم صفة كاشفة وليس صفة مؤثرة، أي أشبه ما تكون بالمصباح إذ يكشف كل شيء أمامه على ما هو عليه، دون أن يُحدِث أي تغيير أو تأثير فيه.

شبهة ورد:

يقول بعضهم: إذا عَلِم الله أن زيدًا من الناس سيمتد به الأجل وسيرتكب الموبقات، فلماذا خلقه وهو يعلم أنه بذلك سيتعرض لسخط الله وعقابه؟

الجواب الأول: أن خَلْقَ الله تعالى للإنسان حرًا يتصرف كما يشاء، هو خيرٌ أسداه الله للإنسان. وهذا الخيرُ مستقلٌ عن اختيار الإنسان بمقتضى هذه النعمة، فإن سوء استعمالها لا يلغي قيمتها، ولا يتحمل الله تعالى جريرة السوء الذي اختاره الإنسان بمحض رغبته، ويتحمل الإنسان المسؤولية كاملة عن تسخير هذه النعمة في الشر.

الجواب الثاني: أن صاحب هذه الشبهة يظن أن هذا الكون كان ينبغي أن يكون خاليًا من الشرور والآلام، وهذا يعني بحسب فهمه أن الله تعالى ما كان ينبغي له أن يختار إلا مَن علِم أنهم لن يختاروا إلا الخير.

إلا أن سير الكون على هذا المنوال يُفرِغه من الحكمة التي أرادها الله تعالى، ولَبَطَل معنى التكليف الذي شاء الله بدقيق حكمته أن يُقيم حياة الإنسان عليه، ولبطل الأجر والعقاب، ولَمَا تحقق قول الله: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ [الفرقان: ٢٠] ولا يكون البعض فتنة للآخرين إلا بوجود الانحراف إلى جانب الاستقامة، ووجود من يقترف الشر إلى جانب من يبحث دائمًا عن الخير.

وعلى أصحاب هذه الأُمنية أن ينظروا إلى أمنيتهم من منظار أوسع يشمل الكون ككل، لا من منظار يجعل الإنسان منفصلاً عن وحدة الكون ونظامه. ويمكن عند ذلك أن يعلموا أنهم يطالبون الله بإلغاء نظامه الكوني الهادف وأن يستبدله بواقع عبثي خالٍ من أي ثمرة وحكمة.

ومن ثمرات ذلك تشريف الله تعالى للإنسان بالتكليف، إذ هو بذلك يؤهِّله للمثوبة والأجر، ويتحصَّل الأجر من خلال بذلك الجهد الذي يستدعيه التكليف، وهذا الجهد لا يتحقق إلا إن حُمِّل الإنسان أثقالًا من الغرائز والأهواء، في مقابل الأشواق إلى الحق والخير. كل ذلك مع تمكينه من الاختيار بحُرِّية بالغة مع تشريع السبل إما لإشباع غرائزه أو لتحقيق الحق.

إضافة إلى تسخير المواد الأولية للخير والشر في خدمة الإنسان، وهي: القوة التي متَّع الله بها الإنسان، والعقل الذي جهَّزه به، والشعور بالأنانية، والعلوم، والمعادن، والأطعمة وغير ذلك ... وهذه كلها يمكن أن

يستغلها الإنسان في الخير والصلاح إذا اختار ذلك، وكذلك يمكن أن يستغلها في الفساد والشر إذا قرر ذلك.

وهذا هو الابتلاء المقصود في قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: **٣٥**]

وبالتالي فإن كلَّ الشرور في الأرض من صنع الإنسان بسبب سوء استخدامه لهذه المواد الأولية، وليست من صنع الله عز وجل، خاصة أن الله تعالى قد نهانا عن الإفساد فقال: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: **٥٦**]

وهنا لا بد من التنبه إلى أمر مهم وهو أن خَلْقَ الله للإنسان الذي يرتكب القبيح ليس موجِبًا لنسبة القبح إلى الله تعالى، ولذلك قرر أهل السنة والجماعة أنه لا يجوز نسبة القبح إلى الله فعلاً، بأن نقول: «إن الله فَعَل القبيح»، في حين يجوز أن نقول: «إن الله خلق القبيح».

إذ فعلُ القبيح هو التلبُّس به والله تعالى منزَّه عنه، أما خلقُ القبيح فيتمثَّل في خلق الله تعالى لتلك المواد الأولية التي يُسخِّرها الإنسان لفعل القبيح.

الزَّمن بالنسبة لكل من الله تعالى والإنسان:

ويتصوَّر أصحاب هذه الشبهة أن الزمن محيط بذات الله عزوجل كإحاطته بالمخلوقات، وهذا وهم كبير لا يُقره العلم ولا يتفق مع ألوهية الله.

فالزمن بالنسبة للبشر: ماضٍ وحاضر ومستقبل، يعيشون منه اللحظة الحاضرة فقط، والمستقبل محجوب عنهم بالزمن الحاضر، وأما الماضي فمطوي بالنهايات التي أُسدِلت على كل لحظة حاضرة بعد مرورها.

وأما قياس الله عز وجل على عباده فلا يستقيم في ميزان العلم ولا قواعد الدين. فالله تعالى خالق كل شيء، ومن ذلك الزمان، فيستحيل عليه الذي تقرر في حق عباده. فالزمن بأحواله كلها ماثل أمامه، خاضع لعلمه، مجتمِعٌ في كلٍّ واحد تحت رؤيته وسلطانه. فالمستقبل ليس محجوبًا عنه تعالى بالزمن الحاضر حتى يتوقَّع ما سيأتي، فيكون الله تعالى وكأنه يتنبَّأ بما سيقع، أو أن اللحظة الحاضرة بالنسبة إليه سينتج عنها أمر غيبي سيَظْهَر في اللحظة المستقبلية القادمة.

وهذا حتمًا سيستعصي على إدراك من استقر في ذهنه أن الزمن شيء حقيقي خاضع للوجود والعدم، وهذا ما توهمه بعض الفلاسفة الأقدمين وعلى رأسهم أفلاطون، وهو ما يقوله أئمة الفلسفة المادية اليوم. في حين ذهب الفلاسفة الرواقيون، ومال أرسطو إلى كونه أمرا اعتباريا حيث قرر أن الزمن ليس أكثر من مقدار حركة الفلك.

وقد عرَّفه متأخرو علماء الكلام من أهل السنة والجماعة بأنه: «متجدِّدٌ معلومٌ يُقدَّر به متجدد مُبهَم»، كالذي يسأل عن موعدٍ ما وهذا هو المتجدد المُبهَم، فيُقال له: عند طلوع الشمس، وهذا هو المتجدد المعلوم لدى السائل. ويمكن أن يُقال: هو قياس الموعد المجهول على ما يُعرَف من المواعيد.

وهذا مفاد كلام الإمام أبي الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين عندما تكلم عن الزمان واختلاف الناس في حقيقته.

ولذا فالحق الذي ذهب إليه جماهير أهل السنة والجماعة أن الزمن أمرٌ اعتباري يحتضنه الوهم، ليس له وجود استقلالي متميز، ينبثق من تلاحق الأحداث أو الحركات الحركة تلو الأخرى. ولذلك عرَّفه الغزالي في التهافت (ص١١٠) فقال: «هو البُعد الذي يرصدُ الحركة»

من الذي يخلق أفعال الإنسان؟

كان المعتزلة أول من ذهب ضحية شبهة خلق أفعال الإنسان، حيث إنهم قرروا أن الله عادلٌ في سائر أفعاله وأحكامه، وهذا مما لا شك فيه، إلا أن هذا أدَّى بهم ليعتقدوا أن الإنسان هو الذي يخلق أفعال نفسه الاختيارية. إذ لو كان الله هو خالق أفعالهم، لكان خالقًا لما أمرهم بهم ونهاهم عنه، فيكون محاسِبًا لهم على ما لا اختيار لهم فيه وهذا يتنافى مع صفة العدل.

إلا أن هذا الشذوذ من المعتزلة، والذي كان دافعه تنزيه الله عما توهموه من صفة الظلم، جَعَل الإنسان شريكًا لله تعالى في أخص صفة من صفاته وهي صفة الخلق.

في المقابل ذهب أهل السنة والجماعة إلى ما يقرره صريح بيان الله عز وجل، من أنه وحده خالق كل شيء، وأفعال الإنسان داخلةٌ يقينًا في هذا العموم.

وأما الجواب على شبهة المعتزلة:

فمن المعلوم أن تلبُّس الإنسان بفعل ما، يتوقف على أمرين:

أحدهما: وجود المقومات سواء كانت مادية كالأعضاء التي هي أدوات الفعل، أو معنوية كالقدرة المبثوثة داخلها وهي التي تحرك الأعضاء وتوجهها لأداء الفعل، أو خارجية وهي التي تُستعمل في ولادة الفعل كالقلم والورق للكتابة.

ثانيهما: انبعاث القصد لاستعمال المقوَّمات المذكورة وتوظيفها لإيجاد الفعل المطلوب.

فالأمر الأول كله من مخلوقات الله عز وجل. وهذا معنى قولنا: إن الله هو الخالق لفعل الإنسان، أي هو الخالق للعناصر التي يتكوَّن منها الفعل.

ومهما توفرت من مقومات ووسائل لا يمكن للفعل أن يتولَّد ويخرج إلى الواقع ما لم يتحقق الأمر الثاني والذي هو القصد أو العزم أو اتخاذ القرار الذي يوظِّف الأمر الأول لإيجاد الفعل، وبهذا يكون الإنسان مريدًا مختارًا.

وعليه فإذا قرر الإنسان صرف طاقته وقدرته التي أوجدها الله تعالى فيه لفعل أمر ما، وعزم على إنفاذه دون تأخير، أخضعَ الله له تلك العناصر، وأجرى ذلك الفعل على يديه. ولهذا كان قصدُ الإنسان وعزمه هو مصدر الجزاء في أفعاله.

وفي كتاب الله تعالى ما يوضح ذلك:

قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]

وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]

وقال جل جلاله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]

وأوضح الآيات دلالةً قولُه تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣]

والمعنى هو أن الله تعالى لو شاء لأدخل الهداية عنوة في عقول الناس وأفئدتهم دون أن يمارسوا ذلك باختيار منهم.

قصد الفعل أليس من خلق الله؟

قد يقول قائل: إن الدليل الذي جُزِم به أن فعل الإنسان إنما يتم بخلق الله تعالى له، يقتضي أن يُجزَم به أن قصد الإنسان إلى الفعل لا يتم إلا بخلق الله أيضا، إذ الدليل هو قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، والقصد إلى فعل أي شيءٍ يُعتبر من الأشياء إذ هو موجود يقينا، وبالتالي فإن الآية تشمله.

والجواب على هذا الإشكال: أن قَصْدَ الشخص إلى فعلِ طاعةٍ مأمورٍ بها أو معصيةٍ منهيٍّ عنها حالةٌ يتمتَّع بها وهي منسوبة إليه، ولكنها متفرِّعة عن مَلَكَةِ الاختيار التي جهَّزه الله بها. ويمكن أن نقول: إن القصد هو جزئيةٌ تطبيقيةٌ يمارسها الإنسان لحقيقةٍ كليةٍ تتمثَّل في ملكة القدرة على الإرادة والاختيار اللذين متعه الله بهما.

فهذه الملَكة راسخةٌ في كيان الإنسان بقدرة الله حتى عندما يكون غافلاً عنها غير مستعمِلٍ لها. ولذلك لا ينضاف أي شيء جديد إلى أصل الملكة الكلية سوى شعور صاحبها بأنها انتقلَت من طور القابلية المجرَّدة إلى طور التعلق بمراد جزئي معين، كطاعة ما أو معصية ما.

فملكة الاختيار بمعناها الكلي مخلوقةٌ من الله تعالى، وتعلقها التطبيقي بجزئيات الأمور والتصرفات، هو من ممارسات الإنسان التي تُنسب إليه، وهذه الممارسات ليست إلا ثمرة تلك الملكة التي أوجدها الله تعالى في الإنسان.

وعلى هذا فلا يصح أن يُقال إن هذه الثمرة مخلوقةٌ استقلالًا عن الملكة الكلية، وإنما هي حالٌ من أحوالها أي وضعٌ اعتباريٌّ مجرَّد، ولا تخرج عن كونها تأكيدًا للاختيار الذي يتمتَّع به الإنسان، ويتجه به إلى مقصوداته التي يتخيَّرها.

وهذا هو المقصود بكلام الكلنبوي في حاشيته على شرح جلال الدين الدواني للعقائد العضدية (١/ ٢٤٨) حيث قال: «إن الإرادة الجزئية التي هي عبارة عن تعلق الإرادة الكلية بجانبٍ معين من الفعل والترك،

صادرة من العبد اختيارا. وليست مخلوقة لله تعالى، لأنها ليست من الموجودات الخارجية بل من الأمور الاعتبارية، ككون الفعل طاعة أو معصية، أو من قبيل الحال المتوسطة بين العدم والوجود»

وهذه من المسائل الست التي وقع الخلاف فيها بين الإمامين الأشعري والماتريدي، وما سبق هو اختيار الإمام الماتريدي، في حين قال الأشعري إن استخدام هذه الملكة أيضا بخلق الله عز وجل، غير أن ذلك لا يخدش اختياره الذي متَّعه الله به ولا يعود بالنقص عليه. وواضح أن هذا مجرد خلاف لفظي. إذ لو عاد خَلْقُ الاختيار بالنقص لكان مفاد ذلك أن لا يكون الإنسان مريدًا مختارًا، ويُمكن إثبات بطلان هذا من خلال المثال التالي: «هب أن شخصين أحدهما متَّعه الله بنعمة الحرية والاختيار، والآخر لم يمتعه الله بهذه النعمة». فلو قال الأول: إن خلْق الله تعالى لهذه القدرة فيَّ يعني أنني لا أتمتع بأي حرية أو اختيار وهذا يعني تساويه مع صاحبه المجرَّد من أي إرادة! وعند ذلك يصبح الخلق وعدم الخلق سواء، والتمتع بالنعمة وعدم التمتع بها سواء! وهذا هَذَيَان لا يقول به عاقل.

الكسب هو مناط الثواب والعقاب

يفضِّل الإمام الأشعري استعمال كلمة «الكسب» في تعبيره عن قصدِ الإنسان الذي هو مناط الثواب والعقاب. ولعل الذي حمله على ذلك أمران:

الأول: أن كلمة «الكسب» قد وردت في القرآن للتعبير عن مصدر استحقاق الإنسان للثواب أو العقاب في أفعاله. ولا بد من التنبه إلى أن «الكسب» ليس مرادفا للفعل! إذ بينهما فارق كبير ودقيق ويظهر الفرق من خلال قول الله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: **٢٢٥**] حيث نسَب الكسب للقلوب، وقد علمنا أن وظيفة القلب مقتصرة على القصد والعزم والاختيار، فلو قلنا: «ولكن يؤاخذكم بما فعلت قلوبكم» لفسد المعنى لأن الأعضاء والقوى هي التي توجد الفعل بخلْق الله وقدرته. وعليه فيكون الكسب: «تحري الشيء بالقصد إليه والعزم على فعله».

الثاني: أن الكسب أخص من القصد والعزم، فالكسب قصدٌ إلى الشيء مع الإنجاز وتحقيق الثمرة، ولو كان الكسب مطلق القصد مع ما قررناه من أنه مناط الثواب والعقاب، فسيترتب على ذلك العقاب على قَصْدِ فعل المعصية، وهذا مخالف لنص الحديث النبوي المتفق على صحته من حديث ابن عباس، عن رسول الله

ﷺ فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى، قال: «إِنَّ اللهَ كَتَبَ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ، ثُمَّ بَيَّنَ ذَلِكَ، فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا، كَتَبَهَا اللهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا، كَتَبَهَا اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عِنْدَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ إِلَى أَضْعَافٍ كَثِيرَةٍ، وَإِنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا، كَتَبَهَا اللهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا، كَتَبَهَا اللهُ سَيِّئَةً وَاحِدَةً»

وهذا هو اختيار أبي الحسن الأشعري، في حين أن أبا منصور الماتريدي يغلب عليه وعلى أصحابه التعبير بكلمة «الاختيار»، وهذه واحدة من المسائل السبع التي وقع فيها الخلاف بين الإمامين، والخلاف في حقيقته خلاف لفظي.

وقد أشار إلى ذلك السبكي في طبقات الشافعية (٣/ ٣٨٦) فقال: «والذي تحرَّر لنا أن الاختيار والكسب عبارتان عن مُعيَّن واحد. ولكن الأشعري آثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن، والقوم آثروا لفظ الاختيار لما فيه من إشعار قدرة للعبد». اهـ.

ما هو موقع الكسب من القدرة؟

ما تحصَّل لنا حتى الآن أن الله يجزي عباده بمقصودهم المتصل بالتنفيذ والإنجاز، وأن هذا الإنسان إذا قصد إلى فعلٍ ما خَلَق الله تعالى فيه القدرة التنفيذية على إنجازه ويسَّر له أسباب ذلك إن شاء، ويخلق فيه الفعل بقدراته التي متَّعه بها. وهذا الفعل هو الشاهد يوم القيامة على القصد الخفي الذي دفع بصاحبه إما إلى الطاعة أو إلى المعصية. ولولا خلق الفعل لبقي القصد خافيًا، ولصار الحساب متوقِّفا على النيات دون الوقائع المادية الظاهرة، وهذا ما يتنافى مع حكمة الله تعالى ورحمته!

وينتج عن هذا أن نقول إن مزية الاختيار والكسب مخلوقة من الله تعالى، ودور الإنسان لا يتعدَّى ممارسة هذه الملكة من خلال توجه الإرادة والعزم إلى فعلٍ دون آخر، وهذه الممارسةُ كما سلَف أمرٌ اعتباريٌّ – أي لا وجود له في الخارج – لا يحتاج إلى خلْق، ومن ثَمَّ فلا تتعلق به القدرة.

وعليه فلا يصدر شيء من الإنسان أيًّا كان، إلا وهو بقدرةٍ من الله تعالى، والقوة التي نستخدمها إنما هي من قبيل التمتيع، وفرق بين أن نمتلك القدرة وبين أن نتمتع بها.

والسؤال: هل خلقُ الله لأفعال العبد، وكذلك خلقُه لاختياره وكسبه يعني أن الإنسان مجبرٌ في أفعاله واختياراته وإرادته؟!

الجواب: لا، فهذه الحقيقة الحتمية لا تعني أن الإنسان مجبر في أفعاله واختياراته، ومن وَهِم حَسِبَ أن كلام الإمام الأشعري التالي: «إن الله هو خالق الاختيار والكسب في كيان الإنسان بقدرته هو عز وجل» يعني أن الله تعالى هو الذي يخلق في الإنسان قصوده واختياراته المتوجهة إلى جزئيات الأعمال. وهذا خطأ كبير، إذ لو كان هذا مفاده لكان الإنسان غير قادر على أن يتحوَّل عن اختيارات الله له في جزئيات الأعمال، وهذا هو أسوأ مظاهر الجبر!

والذي غاب عن هؤلاء الواهمين ومَن تبعهم أن خَلْق ملَكة القدرة على الاختيار شيء، وممارسة هذه الملكة في الاختيارات الجزئية أمر آخر. ولو صحَّ توهم هؤلاء لسقط الفرق بين حركة الرقص المقصودة وبين حركة الارتعاش اللاإرادية!

وزبدة كلام السيد الجرجاني في شرحه على المواقف (٢/ ٣٧٩) أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله ومخلوقةٌ منه سبحانه، وقدرتهم على الاختيار قد خلقها الله تعالى كذلك، وليس لقدرة العباد الذاتية في ذلك كله أي تأثير سوى الكسب – أي العزم والاختيار الجزئي، وعليه فالعبد ليس إلا محلا لما خلقه الله فيه من قدرة واختيار.

هل الكسب نظرية اخترعها الإمام الأشعري؟

نلاحظ من خلال ما سبق أن أهل السنة والجماعة لم ينتهوا إلى القول بأن الله هو الخالق لأفعال عباده إلا لأن صريح القرآن يقضي بذلك.

إذن فالذي قرره الإمام الأشعري في الكسب ليس نظرية جاء بها ليغني أو يفقر الفكر الإسلامي، لأنه لا يجوز لنا أن نسمي البيان الذي جاء به الكتاب والسنة نظريات كتلك التي يصوغها الباحثون وتُنسب إليهم. وما تجدر الإشارة إليه أن الأشعري مسبوق بالكلام عن الكسب من الإمام الطحاوي (ت ٣٢١ هـ) حيث قال في رسالته في العقيدة: «وأفعال العباد بخلق الله تعالى وكسب من العباد». وقبلهما في كتاب الله تعالى كما أثبتنا ذلك آنفا.

هل يبقى جبرٌ مع ثبوت الكسب للإنسان؟

ظهر لنا مما سبق أن الإنسان حرٌّ مخيَّر في كسبه، وهي حرية تقتصر على ممارسته لهذه النعمة التي مَتَّعه الله بها. وفنَّدنا وهم من جعل تلازمًا بين كون القدرة من خلق الله وبين كون الإنسان مجبرا!

بل نقول إن قدرة الله تعالى التي خلقت قدرة الإنسان مُثبِتة لحرية الانسان وقدرته على الاختيار، بخلاف ما يتوهمه البعض من أن القدرة الإلهية ناسفة لاختيار الإنسان، وأن خلق قدرته يعني الجبر والاضطرار.

ولتقريب الصورة نضرب مثالًا: هَب أن ولدًا صغيرًا ضعيفًا يرمق لعبةً بعيدةً عن متناول يده، ويظهر جليًّا أنه يرغب في الحصول عليها، فيحمله والده القوي إلى مكان اللعبة، فيتمكن الولد من اللعب بها. فهل يصح أن يُقال إن قوة الوالد خنقت رغبة الولد؟!

بل الحق أن قوة الوالد كانت خادمة لرغبة الطفل ومحققة لها، رغم أن الوالد هو صاحب الفعل ومصدر الطاقة المنفِّذة، ولكن كان الطفل الصغير هو الكاسب برغبته المتوجهة وإرادته الناجزة.

ومن هذا المثال نخلص إلى أن القوةَ قوةُ الله، وهو الخالق لها، ولكنه جل جلاله متَّع الإنسان بها فجعلها خادمة لرغباته. فهو يقصد ويتجه بقصده ليكسب ما هو راغب فيه، وفي ضوء ذلك يُطلق الله في كيانه مقومات الحركة والسعي لينفذ تلك الرغبات.

وهذا ما أكَّد عليه علماء العقيدة من أهل السنة والجماعة فقال التفتازاني في شرحه على النسفية (ص **٣٥٩**): «الله خالق كل شيء، والعبد كاسب، وتحقيقه أن صرفَ العبدِ قدرتَه وإرادتَه إلى الفعل كسب. وإيجاد الله تعالى الفعلَ عقيب ذلك خلق».

وقدرة الإنسان التي يكون بها الفعل هي في الحقيقة قدرة الله حتى لا يُظن أنها قدرة الإنسان ابتداءً فنعود إلى شبهة المعتزلة بأن الإنسان خالقُ أفعاله. وجمهور أهل السنة والجماعة على أن هذه القدرة من العبد شرط لأداء الفعل لا أنها علته وسببه.

فأين هو الجبر في هذه الصورة؟ بل على العكس فإن الإنسان مُمتَّعٌ بالاختيار الصافي، مدعومٌ بقوة الله تعالى. إذ إن الإنسان ضعيف لا حول ولا قوة له إلا بالله، إلا أن هذا الضعف لا يجعل منه مجبورا لا يملك أي اختيار.

على أن قوة الإنسان إذا خرجت عن خدمة أهدافه ورغباته، وأوجدَت بالقسر ما لم يكن يريده ولا يسعى إليه، فهذه هي صورة الإكراه، حيث يختفي اختياره ويتلبَّس بالجبر فيما صدر عنه، وهذا ما لا يحاسب الله تعالى عليه حيث قال: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[البقرة: ٢٨٦]

مشكلة التوفيق بين إرادة الإنسان وإرادة الله

مقدمة في التفريق بين الإرادة والرضا:

حتى يستقيم البحث في هذه المسألة لا بد من التنبيه إلى الفرق الدقيق بين الإرادة والرضا. فالإرادة هي قرار العقل الذي يتم بموجبه فعل أو تصرف ما، بقطع النظر عن كونه مرغوبًا فيه أو غير مرغوب فيه إلى نفس المريد. وأما الرضا فهو حب الشيء والرغبة فيه.

ويظهر مما سبق أنه لا تلازم بين الإرادة والرضا، فقد يكون الشيء مُرادًا وهو غير مرضي عنه، وقد يكون الشيء مرضيًّا عنه وغير مُراد، مع إمكانية كونه مرادًا ومرضيًّا في آن معًا، وتُسمى هذه النسبة بالعموم والخصوص من وجه.

ويمكن أن يظهر هذا الفرق جليًّا إذا رجع كل واحد منا إلى شعوره المتنوِّع تجاه الأعمال والتصرفات التي يقوم بها، فعلى الرغم من أننا نُقدِم عليها بكامل إرادتنا وتمام اختيارنا، إلا أنها تختلف لناحية ميل النفس، فليست كلها مرغوبة، وليس كل مرغوب ومحبَّب إلى نفوسنا هو محل قبول وإرادة في قرارة عقولنا.

وعليه فإن الإرادة قرار مصلحي تدعو إليه الحكمة، في حين أن الرضا هو حالٌ من السرور أو الرغبة التي تناقض السخط.

وقد أطال علماء العقيدة في بيان معنى كل من الإرادة والرضا في مقام الرد على المعتزلة الذين أصروا على ترادف الكلمتين وعدم تغاير معناهما. علمًا أن مردَّ القول في هذه المسألة إلى اللغة العربية أولًا، ومصطلح الألفاظ القرآنية القائم على فقه اللغة العربية ثانيًا.

فكما أن لغة العرب فرَّقت بين الكلمتين، فكذلك استعمال البيان الإلهي لهاتين الكلمتين لا بد أن يخضع للفرق ذاته. إذ إن الدلالات اللغوية هي الجامع المشترك في كتاب الله عز وجل بين المتكلم والمخاطبين.

وقد ثبتت صفة الإرادة لله عز وجل، بالنصوص القاطعة في كتاب الله تعالى. مثل قوله جل جلاله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] حيث دلت هذه الآية وغيرها أنه ما من شيء يقع في الكون إيجادًا وإعدامًا أو تكييفًا، إلا وهو خاضع لإرادته سبحانه.

وكذلك ثبتت صفة الرضا له عز وجل بالنصوص القاطعة في كتابه الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧] وغيرها من الآيات.

ونلاحظ أن الآيات التي أثبتت الإرادة لله تعالى، أوضحت تعلق هذه الإرادة بكل ما يجري في الكون، ومن ذلك ما يفعله الناس من خير وشر، في حين أن الآيات التي أثبتت صفة الرضا أوضحت تعلقها ببعض الأمور دون بعض.

ولو كان الأمر كما قالت المعتزلة من ترادف الإرادة والرضا لدخل كل ما تعلقت به إرادة الله تعالى من حوادث الكون وتصرفات الناس فيما يرضى الله عنه! وهذا مناقضٌ لقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦].

ووقوع الكفر والفسق داخلٌ حتما في إرادة الله، ولكن يستحيل أن يكون داخلا في رضاه، وهنا نعود إلى تأكيد ما ذكرناه سابقًا من أنه لا تلازم بين الإرادة والرضا.

تصوير المشكلة:

اتضح مما سبق أن الإنسان مجزيٌّ يوم القيامة بكسبه الذي هو القصد التنجيزي إلى تصرفٍ ما، وليس مجزيًا بفعله الذي يصدر منه عندما يكون مجرَّدا من القدرة على الاختيار في بعض الحالات.

وتتمثل المشكلة في أنه ما من شيء يقع في الكون أو يصدر من الإنسان، إلا وإرادة الله تعالى متعلقة به، وهذا العموم يشمل المعاصي والطاعات الصادرة من الإنسان!

وهذا يعني غياب إرادة الإنسان وعدم فعاليتها! لأن قولنا إن الإنسان مخير يعني أنه قد يختار ما يوافق ما أراده الله تعالى له، كما يُحتمل أن يختار خلاف ما أراده الله تعالى له. والحالة الثانية تعني أن إرادته قد تتغلب على إرادة الله، وأن يتخلف ما أراده الله، لأن إرادة الإنسان نافذة بحكم قدرته على الاختيار.

إلا أن الاحتمال الثاني باطل بالضرورة لأنه مخالف لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، ومخالف لأبسط البدهيات التي تقتضي أن لا يتغلب على سلطان الإرادة الإلهية شيء.

وعليه فتكون إرادة الله تعالى هي النافذة، وتتعلق بها معصية العاصين وطاعة الطائعين، وهذا يعني عدم قدرة أيٍّ منهم على التحوُّل إلى النقيض لأنهم مقهورون بأعمالهم تحت إرادة الله، وهذا هو الجبر بعينه!

الجواب عن هذه المشكلة:

لو قلنا إن إرادة الله تعالى قضت مباشرة أن يعصيه فلان، أو أن يطيعه فلان، لكان لهذه المشكلة وجود، وَلَوَقَع الجبر الذي يتوهَّمه البعض.

إلا أن الأمر ليس على هذا الوجه. فإن قولنا: ما من إنسان يطيع الله أو يعصيه إلا وفِعْله خاضع لإرادة الله عز وجل، يعني أن الله تعالى هو الذي أراد للإنسان أن يتمتع بنعمة الحرية والاختيار في تصرفاته الإرادية وتجاه ما كلفه به، بحيث يملك القدرة على أن ينقاد لها أو لا. ويمكن كذلك للإنسان بموجب هذه الحرية الممنوحة له أن يطيع الله أو يعصيه آنيًّا أو دائما.

ولو سأل سائل: هل الإرادة الإلهية التي تعلقت مباشرة بأن يكون الإنسان حرًا مختارًا، تسري لتتعلق بالطاعة التي يختارها أو المعصية التي جنح إليها؟

الإجابة ودون تردد: نعم، فعندما أراد الله تعالى للإنسان أن يكون حرًّا يتخيَّر من التصرفات والأعمال ما يشاء، فهذا يعني أن إرادته تعالى تتعلق بالمختار قبل الاختيار وبعده. إذ لا معنى لتعلق إرادة الله بأن يجعل الإنسان ذا حرية واختيار، دون أن تتعلق إرادته تعالى بالسريان على النتائج التي أثمرَتها حريته، ذلك أن إرادة المقدمات لا بد أن تسري إلى إرادة النتائج.

إذن فالمعصية والطاعة التي تصدر من الإنسان، إنما صدرت بإرادة الله الذي لا يقع في ملكه إلا ما يريد، ولكن ليس بإرادة مباشرة متعلقة باختيار العبد، وإلا لكان ذلك إلغاءً لِما أولاه من حرية الاختيار.

ولكنها صدرت بإرادة الله بمعنى أنه لما أراد الله تعالى بفضل منه أن يكون العبد مختارًا يملك الاستجابة وعدم الاستجابة لأمره تعالى، كان كلٌّ من الاستجابة وعدمها من مرادات الله عز وجل.

ومن أوضح الأمثلة على هذا الأمر هو أن الأستاذ إذا أراد أن يمتحن طلابه، فإن هذه الإرادة تسري إلى إحدى النتيجتين التي من المفترض أن يحصل عليها كل واحد من الطلاب، وهي إما النجاح وإما الرسوب. فإن نجح الطالب فبإرادةٍ من استاذه الذي أراد امتحانه، وإذا رسب فكذلك الحال.

ولا يعقل أن يعترض الطالب الراسب على أستاذه ويقول له: إنما رسبتُ لأنك أردتَ امتحاني، وقد أردتَ النتيجة التي وصلتُ إليها، وقد كنتُ مقهورا تحت سلطان إرادتك التي أجبرَتْني على الرسوب!

والحق أن الأستاذ فعلا أراد امتحان الطالب، وهو رسبَ كنتيجة لإرادة الأستاذ، ولكن الرسوب الفعلي كان باختياره هو، لأنه كان مختارًا أن يدرس فينجح، ولكنه آثر عدم الدرس فرسب.

وقد عرض التفتازني هذه المسألة في شرح النسفية فقال: «فإن قيل: فيكون الكافر مجبورًا في كفره والفاسق مجبورًا في فسقه لتعلق إرادة الله بذلك، قلنا: إنه تعالى أراد منهما الكفر أو الفسق باختيارهما فلا جبر. كما أنه تعالى علمَ منهما الكفر والفسق بالاختيار». اهـ.

وهنا لا بد من لفتة إلى ما يتعلق بالإرادة والرضا، وهي أن تعلُّق إرادة الله تعالى بالمعصية لا يعني أبدا رضاه سبحانه عنها، تماما كما أن إرادة الأستاذ تعلقت برسوب الطالب ولكن هذا لا يعني أن الأستاذ راضٍ عن هذه النتيجة!

ومن هنا يتضح الفرق بين الإرادة والرضا، ذلك الفرق الذي وهم المعتزلة فنفوا وجوده واعتبروا أن الرضا والإرادة مترادفان في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧] بمعنى: ولا يريد الله لعباده الكفر، مما دفعهم للقول بأن كثيرًا مما يقع في الكون مخالف لإرادة الله، وأن كثيرًا من مراداته لم تقع ولم تتحقق.

وما دفعهم إلى هذا الوهم وهمٌ أكبر فسادًا منه، وهو زعمهم أن إرادة القبيح صفة قبيحة، وأن خلق القبيح وإيجاده أيضا أمر قبيح.

إلا أن المعتزلة قد فاتهم إدراك الفرق بين إيجاد القبيح وفعله. فإيجاد القبيح يعني إيجاد مادته التي يوظِّفها من يفعل القبيح. وفِعلُ القبيح يكون بمعنى التلبُّس به واكتسابه من خلال تصرف ما.

وإيجاد مادة القبيح من الله تعالى ليست مبعثًا لأي منقصة أو استهجان أو سوء يلحق به سبحانه، بل هذا الإيجاد دليل علم ومبعث إعجاب، نحو قولنا: خلق الله السواد والظلام، وهذا لا يكون بحال مساويًا للقول: إن الله أسود أو إن الله مظلم! ونحو وصفه تعالى لذاته العلية: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك: ٢] فهل خلقُ الله تعالى للموت يعني بأي شكل من الأشكال أنه متلبِّس بالموت جل شأنه؟!

ومن هنا قرَّر أهل السنة والجماعة نسبةَ خلق القبيح إلى الله تعالى، ومنعوا نسبة فعل القبيح إليه جل جلاله.

شبهتان للمعتزلة مع الرد عليهما:

الأولى: وهي قولهم: «إرادة الله قضاؤه، وقضاؤه إرادته»، وأن بينهما لزوم بيِّن. فلمَّا كان الرضا بقضاء الله واجب، فعندما تتعلق إرادة الله بالشرور والمعاصي وجب الرضا بذلك. وهذا محرَّم بالاتفاق!

والجواب: أن المعاصي تصدر باختيار الإنسان، وإرادة الله تعالى تتعلق مباشرة بتلك الاختيارات، التي قضت إرادة الله تعالى أن يتحلى بها الإنسان فيُقدِم على ما يشاء من التصرفات.

ولا شك أن علينا أن نرضى بقضائه هذا، وليس في ذلك أي إشكال، إذ إننا نرضى عن الاختيار الذي تعلقت به إرادة الله تعالى، لا أننا نرضى بالمعصية ذاتها.

الشبهة الثانية: وهي ما يُعبِّر عنه المعتزلة بالشرور التي تدخل عندهم في قسم القبائح التي لا يحسن تعلق إرادة الله العزيز الحكيم بها، مما يخضع لأوامر الله تعالى التكوينية لا التكليفية، كوجود السموم والعاهات والزلازل والخسوفات المدمرة ...

والجواب: أن إرادة الله تعالى ما تعلَّقت بها إلا لأن الحكمة قد استوجبتها، وبحصولها يقع الخير. ولا يعلم الحكمة إلا الحكيم الخبير، ولا يُشترط لكون الأمر خيرا أن تتجلى الحكمة للعباد، وقد قال سبحانه: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]

والتفصيل أن الله تعالى قد قضى بإرادته وعلمه أن تكون هذه الحياة دار ابتلاء لا تركن إليها نفوس العقلاء إلا بمقدار، وقضى أن يحمل الإنسان فيها من التكاليف التي إن أدَّاها بحقها أورثه أعلى المراتب.

وحتى تكون الدنيا دار ابتلاء وَجَب أن تفيض بالمحن والمصائب إلى جانب المنح والرغائب، وهذا كله بترتيب الله تعالى الذي جعل الحكمة والخير في كل هذا، حتى يدرك العاقل أن الدنيا ممر لا مقر.

ولو كانت الدنيا سائرة وفق ما تهواه نفوس من يرفض الشر الواقع في الدنيا لصارت جنَّة تُنافِس الجنة التي وعد الله بها عباده المتقين، ولذلك كان امتزاج المصائب بنعيم الدنيا هو اللغة التي لا بد منها للتعريف بحقيقة الدنيا، ولتنبيه الإنسان إلى طريقة التعامل الأمثل معها.

وعليه فإن ما نصنِّفه في حياتنا بين خير وشر هو تقييم نسبي راجعٌ إلى طبيعة النظام الذي أقام الله تعالى الحياة وِفقه، إذ إن كل ما في الكون منسجم أدق ما يكون مع الوظيفة التي أقام الله كونه عليها.

الرضا عن المقضي

الفرق بين القضاء والمقضي:

القضاء معنى مصدري، أما (المقضي) فاسم مفعول ينطبق على الوقائع الكونية والتصرفات الإنسانية المختلفة التي تعلَّق بها المعنى المصدري وهو القضاء.

وعِلْم الله تعالى المصحوب بإرادته هو قضاؤه وحكمه، أما المقضِي والذي يأتي نتيجةً للقضاء الإلهي فيكمُن في تسخير الإنسانِ لما خَلَقَ اللهُ تعالى من خيرٍ وشرٍّ لإيجاد ذلك. وأوضح مثال على ذلك هو أن الله تعالى قد خلق الإنسان ومتَّعه بالقدرة على الاختيار فهذا القضاء الرباني، وأما تسخيرُ الإنسان لهذه القدرة بتوجُّهِهِ إما إلى الكفر وإما إلى الإيمان فهذا هو المقضي.

يجب الرضا بالقضاء دون المقضي:

لا بد للإنسان أن يعلم أن قضاء الله تعالى تابع لحكمته وعدله ورحمته، ولا يمكن أن نعثر على أي انفكاك بين التابع والمتبوع قط، أي لا يمكن أن نجد انفكاكًا بين قضاء الله تعالى وحكمته ولطفه. وعليه لمَّا كان المسلم مؤمنًا بأن الله تعالى حكيم عادل رحيم، وَجَب عليه أن يرضى بقضاء الله تعالى لعدم انفكاكه عما سبق كما أسلفنا.

فإذا قضى الله تعالى بظهور ما يعدُّه الناس من الشرور وَجَب الرِّضا بقضائه تعالى لا بالمقضي. ومثال ذلك أن الإنسان إذا ما قام بتسخير ما أَوْلاه الله تعالى من نعمة الاختيار ليختار الكفر، فإننا نرضى بقضاء الله تعالى الذي به كان هذا الإنسان مختارا، ولكن لا نرضى بالمقضي الذي نتج عن هذا القضاء وهو الكفر! إذ الرضى بالمقضي هو في حكم الاشتراك في صنعه.

هل بين القضاءِ والمقضي تلازم من طرفين؟

قد يتوهَّم متوهِّمٌ أن بين القضاء والمقضي تلازم من الطرفين في الوجود والعدم، أي كلما وُجِد القضاء وُجِد المقضي، وكلما وُجِد المقضي وُجِد القضاء، وكلما فُقِد أحدهما فُقِد الآخر. وبالتالي فإن الرضا بالقضاء يلزم منه الرضى بالمقضي، وهذا يعني وجوب الرضا بكفر الكافر وجحوده، وهذا ما لا يتفق مع أوليات الدين وبدهياته!

والجواب على هذا الإشكال، يُنطلَق إليه من خلال ما قررناه من انقسام قضاء الله تعالى إلى قسمين: الأول ما يتعلق بالأمور التكوينية القهرية، التي لا دخل لإرادة الإنسان فيها. والقسم الثاني ما يكون مردُّه إلى اختيارات الإنسان ويكون قضاء الله تعالى هو علمه بالمعنى الذي كررناه مرارا.

أما القسم الأول من قضاء الله عز وجل، فلا شك أن بينه وبين المقضي تلازما مطَّردا من الطرفين، فقضاء الله باختلاف الليل والنهار، هو المصدر الذي لا بد منه لوقوع هذا الاختلاف الذي هو المقضي. وبالتالي فإن الرضا بالقضاء هنا لا بد أن يسري إلى الرضا بالمقضي.

ولكن لا بد من الانتباه إلى معنى الرضا بالمقضي، فالرضا بالزلازل والكوارث والختم على قلب الضال وغيرها من الشرور يجب أن يكون انطلاقًا من اليقين بأن للهِ تعالى حكمة، والثقة بأن الله تعالى لا يبتلى عباده بالشر من حيث هو شر، وإنما لإصلاحهم وتربيتهم، وأنه تعالى قد جعل الختم على قلب المعاند عقابًا استحقه لاستكباره. ومثال ذلك: الضَّرْب فإنه في حد ذاته مدعاة للكراهية، ولكن عندما يأتي من الأم أو الأب أو الحبيب فإنه يقع في قلب الابن أو المحبوب موقع الرضا لثقته بأن الضارب لا يقصد سوءا.

أما القسم الثاني من قضاء الله، فإن المقضي الذي تعلَّق بقضاء الله تعالى هو تمتع الإنسان بالإرادة وحرية الاختيار. ولا شك أن بينهما تلازما بيِّنا، فالرضا بالقضاء يلزم منه الرضا بكون الإنسان مختارًا، ولكن لا

يلزم منه أبدًا الرضا بما ينتج عن سوء توظيف هذا المقضي، في حين يلزم الرضا بما ينتج عن حسن توظيفه لهذا المقضي لما في ذلك من عدم المشاكلة للحكم الشرعي. ولذلك لا يصح أن يُقال «قضى الله بكفر فلان، فيجب الرضا بالكفر»، فالإنسان هو الذي اختار الكفر بموجب الإرادة التي متَّعه الله تعالى بها، والرضا إنما يكون بها لا بما نتج عنها!

هل المشيئة الإنسانية متوقّفة على مشيئة اللّه؟

أساس هذه المسألة ومصدرها:

يُعتبر أساس هذه المسألة ومصدر طرحها هو قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً (٢٩) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٢٩-٣٠]

والآية واضحةٌ بما لا يدع مجالًا للشك أن مشيئة الإنسان متوقفة فعلا على مشيئة الله تعالى، ولا مشيئة للإنسان إلا بمشيئة الله تعالى. ولكن ما المعنى الفعلي لهذا القرار الرباني؟

إن من البداهة بطلان قول من فسَّر الآية بأن الإنسان لا يشاء فعل شيء إلا أن يشاء الله تعالى توجيه مشيئة الإنسان إلى ذلك الفعل، أي لا توجدُ مشيئةُ الإنسان إلا بعد أن ينفيها الله تعالى بإجبار الإنسان على ما يشاؤه هو له! وهذا واضحُ التهافت إذ كيف لا يكون وقوع المشيئة إلا بعد نفيها؟!

وعليه يكون المعنى السليم للآية: وما كنتم لتتمتعوا بالمشيئة في اختيار ما ترغبون، لو لم يشأ الله تعالى أن تتمتعوا بتلك المشيئة. فتكون الآية تأكيدًا لنعمة الاختيار التي متَّع بها الله تعالى الإنسان فكان حرًّا في توجهه وكسبه.

وقرينة السياق تدل على سلامة هذا المعنى، إذ يُقرر الله تعالى أن الإنسان مختارٌ في سلوك السبيل إليه، ثم يذكِّره بما أسبغ عليه من نعمة الاختيار، وأقدره أن يكون ذا مشيئة في تصرفاته، ويمكنه أن يتوجَّه بها إن شاء إلى الخيرات وإن شاء إلى الشرور.

وهذا هو معنى قول الكوراني كما في تفسير الآلوسي (٢٩/١٦٧): «العبد مختار في أفعاله، وغير مختار في اختياره»، أي أن الإنسان غير مختار في كونه مختارًا، إذ قضى الله تعالى عليه ذلك، وبهذا القضاء أصبح

الإنسان مختارًا وحرًا. ولو شاء الله تعالى لحَرَمنا من هذه النعمة، تمامًا كحال نعمة الإدراك، ونعمة الحركة، ونعمة النطق.

وإذا فهمنا المعنى السليم للآية عَلِمنا الحكمة من حذف مفعول «تشاؤون» في الآية. فالمفعول هنا ليس مقدَّرا، بل هو محذوف نسيًا منسيًّا كما يقول علماء النحو. فالمشيئة المقصودة هنا هي الملكة الكلية أي القدرة الأصلية على الاختيار التي جعلها الله تعالى في الإنسان بقطع النظر عن مآلاتها واختيارات الإنسان الجزئية. وبالتالي فإن الاستثناء الذي جاء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ معناه: إلا أن يشاء الله أن تتمتعوا بهذه الملكة. ومفعول «يشاء» محذوف مقدَّر، وتقديره: إلا أن يشاء الله لكم التوفيق.

وهناك آية أخرى قد يُفهم منها ذات الإشكال، وهي في الحقيقة بعيدة كل البعد عنه، وهي قوله تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ (٥٤) فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ (٥٥) وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ﴾ [المدثر: ٥٤-٥٦]

فيظن الناظر للوهلة الأولى أن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ له ذات معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، والحق أن معنى آيات المدثِّر يتلخص في التالي: فالتذكرة هي القرآن وما يتبعه من بيان السنة المطهرة، ويسفِّه الله تعالى الكفار والمعاندين لما جاء به القرآن من الحجج الملزِمة، ثم عاد وأكَّد على أهمية هذه التذكرة بقوله: ﴿كَلاَّ إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ﴾ وجاء التنكير هنا للتهويل، ثم خيَّرهم تخيير إنذار بين الأخذ بها والإعراض عنها في قوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ﴾.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ فمعناه مختلف عن معنى قوله تعالى في سورة الإنسان، حيث إن معناه أن مشيئة الله تعالى شاءت أن يتمتع الإنسان بملكة الاختيار الكلية، أما آية المدثِّر ففيها بيان أن الإنسان مهما عزم على فعل أو تصرف ما، فلن يتأتَّى منه ذلك إلا بعد أن يشاء الله أن يوفقه لتنفيذ ذلك الفعل، وهذا لا يتعارض أبدا مع الحرية الثابتة للإنسان كما أسلفنا.

وقد يسأل سائل: ما الحاجة إلى التذكير بشيءٍ قد أوضحه البيان الإلهي بشكلٍ قاطعٍ عندما أكَّد على منح الله تعالى الحرية والمشيئة للإنسان؟ وعليه فما الحاجة أن يقول الله تعالى: أيها الإنسان إنك لن تستطيع أن تضع التذكرة (القرآن) موضع التنفيذ إلا إذا شئتُ لك؟!

نقول: إن هذا الكلام جاء في سياق التهديد لهؤلاء المعاندين المُعرِضين، وكأن الله تعالى يقول: أيها المعرضون بإمكانكم أن تلتفتوا إلى هذه التذكرة وتعملوا بها، ولكن قد تُحجب عنكم هذه الإمكانية إذا تماديتم في إعراضكم واستكباركم! وعندما تُحجب سترغبون في العودة إليها دون أن تتمكنوا من ذلك.

وهذا مفاد قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الأنفال: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٦]. أي أن المتمادين في الإعراض قد حُجزوا عن الاستفادة بما متَّعهم الله به من عقول وأسماع، وذلك بمقتضى عقاب عاجل حاق بهم من الله تعالى. وهذه سُنَّة ربانية يأخذ الله بها بعضًا من عباده، لأسباب معينة سيأتي تفصيلها لاحقا إن شاء الله.

آياتٌ في القرآن قد توهم الجبر

في القرآن آيات كان ولا يزال في الناس مَن يحملها على معنىً مفادُه أن الله تعالى يسلب الإنسان اختياره، وهي في الحقيقة بعيدة كل البعد عن هذا المعنى الذي يُلصقونه بها ويفهمونه منها.

وسنُظهر من خلال تفسيرنا لهذه الآيات وفق قواعد اللغة، وقواعد تفسير النصوص، وفي ضوء كلام علماء التفسير أنها لا تحمل أي دلالة على أن الإنسان مجبور، ومن ثَمَّ فهي منسجة كل الانسجام مع ما قد تم إيضاحه إلى الآن.

وهذه الآيات تنقسم إلى طائفتين:

الطائفة الأولى:

وهي: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]

وقوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣]

وهذه الطائفة بمجموعها تؤكِّد وتقرِّر أن الله تعالى كان ولا يزال قادرًا على أن يجعل الهداية في قلوب الناس بالغريزة والطبع، فتكون سجية فيهم، كما هو حال الملائكة، ولكنه لم يفعل ذلك، وإنما شاء لعباده الحرية والاختيار. وقوله تعالى: ﴿لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ فيه دلالة واضحة على قدرته تعالى أن يوجِدَ الهدايةَ في النفس بالجعل المباشر، متجاوزا المشيئة والاختيار البشري!

وهكذا لا بد أن نفهم باقي الآيات في ضوء النصوص البيِّنة، فإن تفسير القرآنِ بالقرآن ذاته، يُعد من أوائل شرائط التفسير.

ويمكن لنا أن نطمئن إلى هذا المعنى إذا أدركنا سبب نزولها على رسول الله ﷺ، فمن المعلوم أن النبي ﷺ كان حريصًا بشدة على هداية المشركين، وكان يتمنى لو أنه يتمكن من إدخال الهداية في أفئدة هؤلاء الضالين بأي وسيلة ممكنة.

ولذلك جاء خطاب الله تعالى في كثير من الآيات يدعوه ليهوِّن على نفسه، وأن لا يذهبها عليهم حسرات، مذكِّرًا إياه بمُهمَّته التي لا مزيد عليها وهي الإبلاغ والبيان. ولذلك سلَّى الله تعالى رسوله ﷺ بأنه كان قادرًا على جعل هؤلاء الضالين من المهتدين بالسَّجيَّة، ولكن قضت حكمته أن يفسح أمامهم ساحة المشيئة والاختيار، ووضع فيهم نوازع الخير وحوافز الشر، مع بيان طريق الصواب لهم من خلال النبي ﷺ، وتحذيرهم من مغبَّة الإعراض عن هذا السبيل.

والخلاصة أن الله تعالى لم يشأ أن يُكره الناس على اتباع سبيل الهداية، ولو شاء لفعل ذلك، ولكنه سبحانه وتعالى أراد لهم أن يمارسوا حريتهم في الاختيار. وكل ذلك بإرادة الله تعالى حيث هو جلَّ شأنه أراد لهم أن يختاروا. وهنا يظهر الانسجام التام بين معنى هذه الآيات وما قررناه سابقا.

الطائفة الثانية: ومنها:

قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ [الرعد: ٢٧]

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٣]

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [الزمر: ٢٣]

وإذا تأملنا هذه الآيات ظهر لنا بوضوح أنها تُعلن عن تدخل الحكم الإلهي وتغلُّبِه على إرادة الإنسان واختياره، بحيث يوجِّهه إما إلى الهداية وإما إلى الضلال. ومشيئة الله تعالى هنا هي النافذة لا مشيئة الإنسان.

وهذا المعنى يتعارض بشكلٍ حاد مع ما تنطق به آياتٌ آخرى في كتاب الله تعالى نحو قوله سبحانه: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، أي: مكَّناه من اختيار أحد السبيلين: سبيل الهداية أو سبيل الضلال، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ [فصلت: ١٧] أي: بصَّرناهم بطريق الهداية وأرشدناهم إليه، ولكنهم اختاروا طريق الغواية.

ولما كان يقيننا أن القرآن منزَّه عن التناقض كان لِزامًا أن نعلم وجه التنسيق بين مجموعةِ الآيات التي تؤكِّد تدخُّل الإرادة الإلهية في دفع الإنسان إلى الهداية أو زجِّه في الضلال، وبين الآيات الأخرى التي تجزم أن الله تعالى قد منح الإنسان حق الحرية في الاختيار.

والجواب: أن الله تعالى أخبر عباده في محكم كتابه أن من سننه الماضية التي يأخذ بها عباده أنه يضعهم من اختياراتهم على مفترق طريقي الهداية والضلال. فمَن عرَّض نفسه لألطاف الله ساق نفسه إلى الهداية بتوفيقٍ من الله. ومَن عرَّض نفسه لغضب الله ومقته وتمادى في إعراضه فقد هوى بنفسه في دركات الضلال وذلك بعقاب عاجلٍ من الله تعالى.

إذن فهداية الله تعالى لما شاء له الهداية، وإضلاله لمن شاء له الضلال حقيقةٌ ثابتة، وسنَّةٌ من السنن المطَّرِدَة، ولكن هذه السنة لا تنطبق على الناس بشكل عشوائيٍّ اعتباطيٍّ دون أسباب وعوامل موجِبة. بل إنها تسير وفق حكمةٍ من شأنها التنبيه إلى عدالة الله تعالى ولطفه.

وإذا سُئلنا عن الدليل على هذه الأسباب والموجِبات، قلنا: إن كتاب الله تعالى يفيض بالآيات التي تضع الإنسان أمام القواعد التي يكون وفقها الإضلال أو الهداية.

أولها: أنه ما من إنسان يولد إلا وقد غرس الله تعالى فيه فطرة الإيمان بالخالق، وفطرة العبودية له سبحانه، ولا أدلّ على ذلك من قوله جل في علاه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]

الثانية: أن من سنن الله في عباده أنه يضيف إلى الهداية الفطرية عددًا من العوامل التي تدفعهم إلى مزيد من الهداية ومزيد من الاستئناس بها والركون إليها شريطة ألا يُعرِضوا عن هذه العوامل بدافع من العناد والكبرياء والعصبية. ويظهر ذلك واضحًا من خلال عدد من الآيات منها: ﴿... قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (١٥) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥-١٦]

وقال الإمام الرازي (ت ٦٠٦ هـ) في معنى هذه الآية: أن الله تعالى يهدي بالقرآن من كان مطلوبه اتِّباع الدين الذي ارتضاه الله لعباده. وليس المقصود بقوله تعالى: ﴿مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ﴾ أولئك الذين التزموا بأمره وسلكوا مسلك الهداية، فلو كان هذا هو المعنى المراد لكان المقصد: يهدي الله به من اهتدوا به سبل السلام! وهذا توقفٌ للشيء على ذاته أي «دَوْر» وهذا لا يستقيم!

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣]، وليس معنى الإنابة هنا الرجوع الكلي إلى الله تعالى والالتزام بما أمر، لأن ذلك هو عين الهداية، ولا معنى لقولنا: يهدي إليه من يهتدي. وإنما المراد هو العزم والنية على التمسك بالحق والتخلي عن العصبية والعناد، فمن كان ذلك قصده وحسُنت طويته كان مستحقًا للهداية من الله عز وجل، وقال ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ) في

تفسيره (٧/ ١٩٥): «هو الذي يقدر الهداية لمن يستحقها، ويكتب الضلالة على من آثرها على طريق الرشد». اهـ.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩]، حيث إن أولى خطوات الجهاد في الله سبحانه سلوك كل السبل الموصلة إليه، ولذلك أخذ الله على ذاته العلية أن يُكرِم بالتوفيق وتيسير أسباب الهداية كلَّ من سعى إليه ودأب للوصول إلى الحق.

وفي المحصِّلة نفهم أن هداية الله تعالى لمن يشاء ليست اعتباطية دون أن يكون للإنسان دورٌ يجعله مستحقًّا لتوفيق الله تعالى وهدايته. بل الله تعالى يوفق ويهدي من استسلم لفطرته الإيمانية التي غَرَسَها الله تعالى فيه منذ ولادته، وهو بهذا الاستسلام يكون قد تحرر كلِّيًا من قيود الكِبر والعصبية والعناد.

الثالثة: ومن سنن الله تعالى أيضا في عباده أنه قد يميت تلك الفطرة التي غرسها في الإنسان عند مولده في حال عرَّض نفسه لمقت الله تعالى وغضبه، بأن لا يرعوي لنصيحة ناصح أو تذكرة مذكِّر، فيبتليه بقسوة القلب ويغلِّفه بـ«الران» فلا يعرف معروفًا ولا يُنكِر منكرًا، فيفقد نعمة الاختيار والكسب، والقدرة على التوجه إلى الحق، وبالتالي تحوَّل باختياره الذي متَّعه الله به إلى مُسيَّر مجبور، عندما قرر أن يستكبر ويُعاند.

ومن الآيات الدالة على هذه السنة الإلهية قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ [الكهف: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿...يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (٢٦) الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: ٢٦-٢٧].

وهذه الصفات التي ذكرها الله تعالى هي من نتائج الفجور وثمراته، والذي هو شرُّ أنواع الكبر، فكان هو سبب الضلال. إذ الفسق يأتي لمعانٍ متعددة، منها الفجور كما قال الأخفش وسيبويه، وهذا هو المراد في هذه الآية. فلو فسَّرنا «الفاسقين» هنا بالضالين لكان معنى الآية: وما يُضل به إلا الضالين، وهذا دَوْرٌ باطل يتنزَّه عنه كلام الله عز وجل.

وحصيلة هذا الكلام كله أن الله حقا يُضل من يشاء ويهدي من يشاء، ولكنَّ ذلك لا يُخل بعدالة الله تعالى، كما لا يُخل باختيار الإنسان وحريته، لأن الله تعالى قد بيَّن منهجه في كلٍّ من الإضلال والهداية والسنَّة التي ألزم الله ذاته العلية بها في هذا الشأن.

فمن عزَم على اتباع الحق أيا كان وأينما كان، زاده الله حبًّا ورغبةً في الهداية، وزاده توفيقًا للوصول إلى الحق، وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ [محمد: ١٧].

وأما من طمس فطرته بإرادته وأسلم نفسه للشيطان والهوى وأصرَّ على سلوك هذا السبيل ولم يلتفت إلى كل تحذيرات الله تعالى ووعيده، فليس من الظلم أبدًا أن يطبع الله على قلبه. لا سيما وقد مرت فترة طويلة من حياته كان فيها قادرًا على التحرر من أغلال العصبية والعناد، ومع ذلك آثر الإعراض عن الحق وسبيله.

أحاديث نبوية قد توهم الجبر

كان ولا زال البعض يتوهمون في بعض الصحيح من أحاديث النبي ﷺ أنها تفيد الجبر، وأن القدر ليس إلا القيد الذي يُقيِّد الإنسان للسَّير فيما قد خُلق من أجله، فإذا كان قضاء الله أن يكون من أهل النار فلا بد أن يسير في هذه المسالك والعكس صحيح.

وبالتالي يفهمون من هذه الأحاديث أن سلوكَ الإنسان تابعٌ لقضاء الله في حقه، لا أن قضاء الله في حقه تابع لما عَلِمه الله من واقع سلوكه واختياراته.

وسنورد هذه الأحاديث، ونوضح معنى كل منها، ونزيل اللبس الذي قد يوهم الجبر، وسنجد أنها كلها متفقة مع ما قررناه من موقف أهل السنة والجماعة من أن الإنسان يتمتع بكسب يتوجه به إلى ما يختاره من الأعمال والتصرفات، وأنه هو مصدر الجزاء الذي يترتب له أو عليه.

الحديث الأول: ما رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه كلهم من حديث عبد الله ابن مسعود واللفظ لمسلم، قال: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ: «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكَتْبِ رِزْقِهِ، وَأَجَلِهِ، وَعَمَلِهِ، وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ، فَوَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ

النَّارِ، فَيَدْخُلُهَا، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، فَيَدْخُلُهَا».

يفهم البعض هذا الحديث على أن من خلقه الله تعالى للجنة لا تضره معصية، ومن خلقه الله تعالى للنار فلا تنفعه طاعة. وأن مِن الناس مَن يدخل الجنة لا لأعمالهم وإنما نتيجةً لما قضاه الله واختاره لهم، وكذلك الحال فيمن يدخل النار. وبالتالي لا أثر للطاعات في سعادة الإنسان ونعيمه، ولا أثر للمعاصي في شقاوة الإنسان وعذابه، والإنسان مجرد مجبر ومُساق إلى ما اختير له!

والجواب على هذه الشبهة: أننا إذا فهمنا الحديث على هذا الوجه فهذا يعني أن الله تعالى يضيع قربات الطائعين ويُسقط قيمتها باعتبار أنها طاعة أريد بها وجه الله. وهذا مناقض لصريح بيان الله عزوجل في محكم كتابه. وقد قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾ [الكهف: ٣٠]، وقال: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقال: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥]

ولذلك يجب علينا أن نفهم كلام رسول الله ﷺ بما لا يتعارض مع كلام الله جل جلاله. فنقف مع لفظ آخر للحديث عند البخاري ومسلم واللفظ له من حديث سهل بن سعد الساعدي حيث قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِيمَا يَبْدُو لِلنَّاسِ، وَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ النَّارِ فِيمَا يَبْدُو لِلنَّاسِ، وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ»

ولَمَّا كانت القاعدة تقضي بتفسير العام على ضوء الخاص، والمطلق على ضوء المقيَّد لا العكس، وجَب أن نفهم رواية ابن مسعود في ضوء رواية سهل رضي الله عنهما.

ونحن نعلم أن الله تعالى يقول: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠]، ويقول عن أُناس يعملون بأعمال أهل الجنة: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣]

ومعنى الآيتين أن العمل الذي لا يُدخل صاحبه الجنة لا يكفي أن يكون مما قد أحبه الله وأمر به، بل لا بد أن يكون المقصود به وجه الله تعالى وحده دون سواه، سواء أكان هذا الغير شريكًا في القصد مع الله أو هو المقصود وحده، كما هو حال المنافقين.

وهذا مصداق حديث رسول الله ﷺ الذي أخرجه مسلم وغيره من حديث أبي هريرة: «إِنَّ اللهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَجْسَادِكُمْ، وَلَا إِلَى صُوَرِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ» وَأَشَارَ بِأَصَابِعِهِ إِلَى صَدْرِه، وقوله ﷺ في الحديث الذي أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة: «إِنَّ اللهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا».

إذن علمنا أن أعمال بعض الناس تكون من أعمال أهل الجنة ولكنها مشوبة بنفاق أو برياء، وفي الناس من تكون أعمالهم من أعمال أهل النار، ولكنهم لن يكونوا من أهلها بسبب حالات قلبية خاصة تكون بينهم وبين ربِّهم، كالانكسار والتذلل على أعتاب الله، وشعورهم بسوء حالهم لضعفهم أمام إغواء الشيطان.

ومن سنن الله في عباده أن الذين تنطوي قلوبهم على النفاق والرياء والعجب بالطاعات، تكون خاتمتهم فضحًا لسرائرهم، فينحرفون في نهاية حياتهم عن الاستقامة التي كانوا يتظاهرون بها.

ومن سنن الله في عباده الذين تفيض قلوبهم بمشاعر العبودية والتذلل لله، مع ارتكابهم للمعاصي والموبقات، أن يختم لهم بخاتمة حسنة ويشرح صدروهم للتوبة والإنابة، ويجعل انكسارهم شفيعًا لمعاصيهم، وهذا هو معنى حكمة ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩ هـ): «مَعْصِيَةٌ أَوْرَثَتْ ذُلًّا وَافْتِقَارًا خَيْرٌ مِنْ طَاعَةٍ أَوْرَثَتْ عِزًّا وَاسْتِكْبَارًا»

وبالتالي فإن كلمة «الكِتَاب» في الحديث تعني قضاء الله الذي هو علمه وإرادته، ولا إشكال أبدًا في أنْ يعلم الله تعالى ما سيؤول إليه حال كلٍّ من الصنفين المذكوريْن، ولا إشكال كذلك في إرادة الله تعالى أن يختم حياة الفريق الأول بالضلالة، والثاني بالهداية. لأن إرادته جاءت في أعقاب السبب الذي مارسه كلٌّ من الفريقين بمحض إرادته واختياره. وبالتالي فلا تعارض بين المعنى الفعلي للحديث وبين ما قررناه سابقا.

الحديث الثاني: ما رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه، واللفظ لمسلم، كلهم من حديث عَلِيٍّ رضي الله عنه، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، ذَاتَ يَوْمٍ جَالِسًا وَفِي يَدِهِ عُودٌ يَنْكُتُ بِهِ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ

فَقَالَ: «مَا مِنْكُمْ مِنْ نَفْسٍ إِلَّا وَقَدْ عُلِمَ مَنْزِلُهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ فَلِمَ نَعْمَلُ؟ أَفَلاَ نَتَّكِلُ؟ قَالَ: «لَا، اعْمَلُوا، فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ» ثُمَّ قَرَأَ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾ [الليل: ٦]، إِلَى قَوْلِهِ ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ [الليل: ١٠]

والإشكال الذي قد يراه البعض في هذا الحديث هو في قوله ﷺ: «اعْمَلُوا، فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ». وهذا لفظ مسلم كما أسلفنا، أما لفظ البخاري فقد زاد فيه: «أَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرُ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاءِ فَيُيَسَّرُ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ».

ويكون محل الإشكال في أن الحديث يدل على أن الله خلق قسمًا من عباده للنعيم، وقسمًا آخر للعذاب، أي تكون تصرفاتهم وأعمالهم خادمة لما أراد الله تعالى وقضاه في حقهم، ومن ثَمَّ فلن يتأتى منهم من الأعمال إلا ما يتناسب مع ما قد خُلقوا من أجله، وهذا هو الجبر بعينه.

والجواب يكمن في ما رواه البخاري – واللفظ له – وأبو داود والترمذي والنسائي من حديث أَنَسٍ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «الْعَبْدُ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَتُوُلِّيَ وَذَهَبَ أَصْحَابُهُ حَتَّى إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ، أَتَاهُ مَلَكَانِ فَأَقْعَدَاهُ فَيَقُولاَنِ لَهُ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ مُحَمَّدٍ ﷺ؟ فَيَقُولُ: أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ. فَيُقَالُ: انْظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ أَبْدَلَكَ اللهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنَ الْجَنَّةِ. قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا. وَأَمَّا الْكَافِرُ أَوِ الْمُنَافِقُ فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ، فَيُقَالُ: لَا دَرَيْتَ وَلَا تَلَيْتَ، ثُمَّ يُضْرَبُ بِمِطْرَقَةٍ مِنْ حَدِيدٍ ضَرْبَةً بَيْنَ أُذُنَيْهِ فَيَصِيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ إِلَّا الثَّقَلَيْنِ»

فهذا الحديث يدل بوضوح على أن الإنسان ينتظره أحدُ مصيرين متناقضين، وإعداد الله لهذين الموقعين سلفًا يعني أن مصير الإنسان رهنٌ بما سيختاره لنفسه، فإما أن يختار ما يوصله إلى السعادة والنعيم، وإما ما يوصله إلى الشقاء والنكال. ويكون موقعه نتيجة لما اختاره بإرادته، ويشطب ما استحقه الاحتمال الآخر.

إذن، فكيف نفهم قوله ﷺ في حديث علي رضي الله عنه: «اعْمَلُوا، فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ» على ضوء ما جاء في حديث سؤال الملكين؟ وما هو وجه التنسيق بينهما؟

والجواب أن الإنسان من حيث الوظيفةُ التي خُلِق للقيام بها، مع ما متَّعه الله به من ملكة الاختيار، يُفترض به أن يختار أحد السبيلين المُتاحيْن أمامه، فإذا سلك سبيل الهدى استحق المثوبة فأورثه الله الموقع الأول، وإذا سلك سبيل الضلال استحق الوزر فأورثه الله تعالى الموقع الثاني.

ولكن في ذات الوقت فإن الإنسان يشمله علمُ الله تعالى، فهو يعلم ما سيختار ويفعل، ومن حق الله تعالى أن يقضي في شأن الإنسان بالجزاء المناسب في ضوء ما علِمَه بعلمه الأزلي من اختياره. ومن هنا يصدق القول بأن في الناس من قد أعدَّهم الله للنعيم المقيم الذي لا تحوُّل عنه، وأن فيهم من قد أعدَّهم للعذاب الوبيل الذي لا انقضاء له. وهذا ليس من باب الجبر والتسيير! وإنما لما علمه الله تعالى مما سيكون من اختيارات هذين الفريقين. وعِلْمُ الله تعالى باختيار العبد وكسبه تابعٌ لهذا الاختيار والكسب.

فإن قيل: كيف يُمكن أن يكون علم الله تابعًا وفرعًا، مع يقيننا بأن علم الله تعالى الغيبي أسبق في الوجود من معلومه الذي هو الإنسان وعمله؟!

نقول: هذا هو شأن الصفة الكاشفة، أي التي تكشف الأمور وتُظهرها على ما هي عليه دون أي تأثير فيها، فإنها تكون تابعة لها، وأسبقية زمن الصفة أو عدم أسبقيته لا يُخل بهذه الحقيقة.

وعلى سبيل المثال، فإن علمَنا بقدوم الخريف عقِب الصيف سابقٌ من حيث الترتيب الزمني على قدوم الخريف، ومع ذلك لا يشك أحد بأن الواقعَ الذي سيحدث هو المتبوع والأصل، والعلم بذلك هو التابع والفرع. أي لولا قدوم الخريف لما كان لعلمنا وجود، وبذلك كان القدوم المتأخِّر هو الأصل، وكان العلم المتقدِّم هو التابع.

وعَوْدًا على بدء نقول إن الله تعالى يُعِدُّ بعلمه للإنسان ما يستحقه بناء على اختياره. ولا شك أنه إذا علِمَ الله تعالى أن عبده سيختار طريق الهداية سيكون ذلك عاملا من عوامل توفيق العبد لسلوك مسالك الخير والابتعاد عن سبل الغواية والردى. ويظهر هذا عندما ينقاد للحق دون أن تحكمه عصبية أو عناد. وهذا هو معنى قول رسول الله ﷺ: «أَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرُ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاءِ فَيُيَسَّرُ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ»

الحديث الثالث: ما رواه الخمسة والنسائي في الكُبرى، واللفظ لمسلم، من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «احْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى، فَقَالَ مُوسَى: يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُونَا خَيَّبْتَنَا وَأَخْرَجْتَنَا مِنَ الْجَنَّةِ، فَقَالَ لَهُ آدَمُ: أَنْتَ مُوسَى، اصْطَفَاكَ اللهُ بِكَلاَمِهِ، وَخَطَّ لَكَ بِيَدِهِ، أَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدَّرَهُ اللهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى، فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى»

والإشكال يكمن في ظاهر الحديث حيث يدل على أن أقدار الله في حق عباده تُفقِدهم الحرية والقدرة على الاختيار والكسب فضلا عن المباشرة والفعل، ذلك أن آدم تبرَّأ من أي دورٍ له أمام ما قدَّره وقضاه الله عليه بأن يأكل من الشجرة التي حذَّره من الأكل منها.

وهنا إشكال آخر حيث يُمكن لكل من يعصي الله تعالى أن يستدلَّ بما قاله آدم عليه السلام، فتكون حجَّته في معصيته: أتلومني على أمر قدَّره الله عليَّ في سابق غيبه؟

والجواب عن هذا الإشكال يتمثل في عدة نقاط:

أولها وأهمها: أن آدم عليه السلام عندما أكل من الشجرة لم يكن يكن يملك اختيارا، إذ لم يكن في حالةٍ يمكنه أن يستحضر فيها أمر الله تعالى ونهيه، فقد كان ذاهِلاً بسبب النسيان الذي أطبق عليه. ويدل على ذلك صريح قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]، وقال ابن عباس: «نسي» هنا من السهو والنسيان، أي أن الكلمة هنا بمعناها الحقيقي، وليست مؤوَّلة بمعنى الترك مجازًا، ذلك أن الأصل في الكلام الحقيقة، ولا يُصار إلى التأويل إلا عند الضرورة، وإلى هذا مال الفخر الرازي في تفسيره.

وعليه فيكون قدَرُ الله الذي ساق آدم إلى الأكل من الشجرة هو علم الله وإرادته وخلقه، لا العلم المتفرِّع عن اختيار الإنسان.

وآدم لم يكن له خيار في ذلك الأمر المقدَّر عليه، مثَل فعلِه ذلك مثَل الارتعاش أو المرض أو النوم والتي هي أقدار إلهية محضة، ليس للإنسان فيها أي اختيار ولا كسب.

ولا يخفى أن كل شيء بقضاء وقدر، وولكن منه ما لا اختيار للإنسان فيه كولادته وموته، وما يحصل في الكون في كوارث. ومنه ما هو باختياره وهي تلك الأفعال التي يُقدِم عليها عن قصد وعزم.

ولـمَّا ثبت لدينا أن أَكْلَ آدم من الشجرة لم يكن أمرًا اختياريًا، فهذا يعني أنه لم يكن مؤاخَذًا فيه، وذلك لصريح قول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ولذلك دافع آدم عن نفسه أمام موسى فحَجَّه، إذ لو كان معاتَبا من الله على ذلك الفعل، لَـمَا وسعه الفرار من عتب موسى عليه.

النقطة الثانية: أن التكليف الذي خوطب به الإنسان وحُمِّل مسؤوليته كانت بدايته في الأرض. ولم يكن قد بدأ في فترة وجوده في الجنة، وخطاب الوحي لآدم عليه السلام لم يكن أكثر من تعريف بالجنة وما فيها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى (١١٨) وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾ [طه: ١١٨-١١٩]

وقد يُقال: لكن الله تعالى قد نهى آدم وزوجه عن الأكل من الشجرة فقال: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥]، ولـمَّا كان التكليف إما أمر وإما نهي، يكون هذا النهي تكليفٌ من الله لآدم!

والجواب: أن الأوامر على نوعين:

الأول: ما يصدر عن تكليف وإلزام، وهذا النوع هو الذي يحمل معنى الوجوب، أو معنى قريبًا منه والذي هو الندب، وهذا النوع هو الذي يترتب عليه الأجر والثواب عند الالتزام، والوزر والعقاب عند المخالفة.

والثاني: ما يصدر عن إرشاد وتخيير، وهي التي تحمل معنى الإرشاد للمأمور إلى ما هو الأضمن لتحقيق حوائجه وأغراضه. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ...﴾ [البقرة: ٢٨٢]. ومخالفة هذه الأوامر لا تُحمِّل المخالف أي وزر، إلا أنها تعرضه للضرر الذي حُذِّر منه.

والأمر الذي صدر من الله تعالى لآدم بعدم الأكل من الشجرة كان من قبيل النوع الثاني، وليس أمرا بالمعنى الشرعي المرتبط بالثواب والعقاب، كيف وقانون الثواب والعقاب لـمَّا يوضَّح بعد؟!

ولا بد أن نعلم أن هبوط آدم على الأرض بعد أكله من الشجرة لم يكن عقابًا له لـمخالفته أمرَ الله تعالى، إذْ لو كان عقابا لكان آدم متلبسًا بمعصية، وقد نفينا هذا الاحتمال!

ومن أوضح الأدلة على ما سبق هو قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ [البقرة: ٣١]، فيظهر أن هبوط آدم على الأرض هو مراد الله تعالى من قبل خلق آدم، وأنه هذا هو الأمر الذي أحبَّه له.

بينما لو كان هبوطه عقابًا من الله تعالى، لكان أمرًا غير مرغوبٍ فيه، لأن العقوبة تأتي نتيجةً لأمرٍ غير مرغوب فيه، وبالتالي يصبح هبوط آدم أمرًا مرغوبًا فيه للآية السابقة، وغير مرغوب فيه بآن، وهذا تناقض غير مقبول في حق الله تعالى!

وعليه لَمَّا كانت حياة الإنسان على الأرض هي قرار الله النافذ، فقد علمنا بالضرورة أن أكْلَ آدم من الشجرة الذي كان سببًا لها هو أيضًا قرار الله النافذ وحكمه المرْضي الذي وقع من آدم حال النسيان.

النقطة الثالثة: وفيها نُجيب على ما قد يُستشكَل من الآيات التي يفيد ظاهرها خلاف ما قررناه في النقاط السابقة. نحو قوله تعالى: ﴿... وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (١٢١) ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ [طه: ١٢١-١٢٢].

إذ إنَّ نسبة العصيان إلى آدم تنفي أنه كان ناسيًا، وهذا يعني أنه كان مكلَّفًا، إذ الوقوع في العصيان ليس إلا من نتائج الخضوع للتكليف، وهذا يعني في المحصِّلَة أن هبوط آدم على الأرض كان عقابًا له.

ونسبةُ الغواية إلى آدم تدلُّ على أنه بفعله قد خرج عن سنن الرشد. يؤكد هذا الإشكال إخبار الله تعالى أنه قد تاب عليه، فالتوبة لا تكون إلا محوًا لعصيان سابق.

والجواب: أنه كما ينقسم الأمر إلى تكليفي وإرشادي، فكذلك المعصية، منها ما يكون مخالفة لأمر تكليفي، فتكون معصية شرعية، ومنها ما يكون مخالفة لأمر إرشادي، فهذه معصية بالمعنى اللغوي.

ولـمَّا كان التكليف معدوم في الجنة، فهذا يحتِّم أن الأمر لآدم كان أمرًا إرشاديًّا، وعليه فتكون مخالفته معصية بالمعنى اللغوي، لأن العصيان في اللغة: مخالفة الآمر في الشيء المأمور به.

ولـمَّا قررنا أن المعصية هنا بالمعنى اللغوي، فهذا صواب وقوعها نتيجة للنسيان لا عن قصد. وهذا النوع من العصيان لا يلزم منه عقاب، لأن الأمر الإرشاديَّ ليس إلزاميًّا، وبالتالي فإن هبوط آدم إلى الأرض لم يكن عقابًا أبدًا.

وأما توبة الله تعالى على آدم، فيتلخص الجواب على هذه الجزئية في أن إخبار الله تعالى عن توبته على آدم من قبيل «المشاكَلَة» وهي من ضروب البلاغة التي اقتضها المناسبة، وهي: أن يُذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، فسمَّى اللهُ جزاءَ السيئةِ سيئةً للتشابه بينهما في الصورة.

وكوْن الأمر إرشاديًّا لا يعني أن مخالفته يجب أن تتجرد عن الندم والحياء، ولذلك نَدِم آدم عليه والسلام وزوجه على مخالفتهم لأمر الله تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]، فعبَّر الله تعالى عن استمرار رضاه عن آدم وزوجه بكلمتي الاجتباء والتوبة، إطفاءً لنار الندامة في قلبيهما، لا أن آدم وزوجه قد ارتكبا معصية يلزم منها التوبة وبالتالي الاجتباء من الله تعالى.

الحديث الرابع: ما رواه مسلم من حديث عَبْدَ اللهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، يَقُولُ: أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ ﷺ، يَقُولُ: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ، كَقَلْبٍ وَاحِدٍ، يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ» ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «اللهُمَّ مُصَرِّفَ الْقُلُوبِ صَرِّفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ».

والإشكال أن ظاهر الحديث يدل على أن الإنسان لا يملك سلطانًا على قلبه الذي هو مركز الرغبات، وأن الله تعالى هو الذي يوجِّه الإنسان إلى المقاصد والأعمال. مما يعني أن الإنسان ليس عنده من الاستقلالية ما يمكِّنه من الاختيار، وأن كل ما يظنه نابعًا من رغبته، ما هو في الحقيقة إلا نتيجة لتقليب فؤاده من الله تعالى.

والجواب: ما قاله الإمام النووي في شرحه لهذا الحديث (١٦/ ٢٠٤): «فمعنى الحديث أنه سبحانه وتعالى متصرِّف في قلوب عباده وغيرها كيف شاء. لا يمتنع عليه منها شيء ولا يفوته ما أراده، كما لا يمتنع على الإنسان ما كان بين أصبعيه».

وهذا الجواب هو ما يتحتَّم على كل مسلم أن يعتقده، إذ لا يجدر به أن يرتاب أن الله تعالى يملك أن يتصرَّف في قلوب عباده كيف يشاء، ولا يمتنع عليه شيء من ذلك.

وخضوع القلب لسلطان الله تعالى وقدرته على توجيهه كما يشاء، لا يلزم منه أن يفقد الإنسان حرية اختياره. إذ إن الحديث لا يقرر أكثر من قدرة الله تعالى على تصريف القلوب كما يشاء، لا القيام بذلك فعلا بشكل دائم. وعليه فإن القلب يخضع للسنة الإلهية التي فصَّلناها سابقًا فيما يتعلق بالمقبلين على الله تعالى والمعرِضين عنه.

وهو قانون منسجمٌ مع ما متَّع الله تعالى به الإنسان من القدرة على الاختيار والتوجه بقصده إلى ما يشاء.

الحديث الخامس: ما رواه الشيخان وغيرهما، واللفظ للبخاري، من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، وَيُنَصِّرَانِهِ، كَمَا تُنْتِجُونَ البَهِيمَةَ، هَلْ تَجِدُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ، حَتَّى تَكُونُوا أَنْتُمْ تَجْدَعُونَهَا؟» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَفَرَأَيْتَ مَنْ يَمُوتُ وَهُوَ صَغِيرٌ؟ قَالَ: «اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ»

والإشكال المتوهَّم هو في قول رسول الله ﷺ عن الأطفال الذين يموتون صغارًا: «اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ»، إذ فيه إلماحةٌ إلى إمكانية كونهم من أهل النار، ويزيد من احتمالات ذلك أننا نجهل الظاهر من قضاء الله تعالى فيهم، والمبني على سلوكهم وتصرفاتهم، ذلك أنهم ماتوا قبل أن يظهر شيء من ذلك!

والجواب في ما ذكره الإمام النووي في شرحه (١٦/ ٢٠٧-٢٠٨) لهذا الجزء من الحديث حيث قال: «أجمعَ من يُعتد به من علماء المسلمين على أن من مات من أطفال المسلمين، فهو من أهل الجنة. لأنه ليس ملكَّفا. وأما أطفال المشركين ففيهم ثلاثة مذاهب، قال الأكثرون هم في النار تبعا لآبائهم وتوقفت طائفة فيهم. والثالث وهو الصحيح الذي ذهب إليه المحققون أنهم من أهل الجنة. ويُستدل له بأشياء منها الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه عندما رأى النبي ﷺ سيدنا إبراهيم الخليل في الجنة وحوله أولاد الناس، قالوا يا رسول الله: وأولاد المشركين؟ قال: وأولاد المشركين. ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ

رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. ولا يتوجَّه على المولود التكليف ويلزمه قول رسول الله ﷺ حتى يُبلَّغ. وهذا مُتَّفق عليه»

ثم قال (١٦/ ٢٠٨) في إيضاح معنى «...فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجِّسانه ...»: «والأصح أن معناه أن كل مولود يولد متهيئا للإسلام. فمن كان أبواه أو أحدهما مسلمًا، استمرَّ على الإسلام في أحكام الآخرة والدنيا. وهذا معنى يهوِّدانه وينصرانه ويمجسانه، أي يُحكم له بحكمهما في الدنيا. فإن بَلَغَ – ورضي ما كان عليه أبواه – استمر عليه حكم الكفر ودينهما. فإن كانت سبقت له سعادة أسلم، وإلا مات على كفره. وإن مات قبل بلوغه فهو من أهل الجنة أم النار؟ الأصح أنه من أهل الجنة».

ثم أجاب النووي عن الإشكال في قول رسول الله ﷺ: «اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ» قائلا (١٦/ ٢٠٨): «ليس فيه تصريح بأنهم في النار. وحقيقة لفظه: الله أعلم بما كانوا يعملون لو بلغوا. ولم يبلغوا، إذ التكليف لا يكون إلا بالبلوغ».

ثم قال: «وأما غلام الخضر فيجب تأويله قطعا. لأن أبويه كانا مؤمنيْن فيكون هو مسلما. فيُتأوَّل على أن معناه أن الله تعالى علم أنه لو بلغ لكان كافرا، لا أنه كافر في الحال. ولا يجري عليه أحكام الكفار، والله أعلم». اهـ.

وتفسير الحديث بخلاف ما فسَّره الإمام النووي يقضي على الحديث بالتناقض بين أوله وآخره، وهذا ما يتنزَّه عنه كلام رسول الله ﷺ. إذ في آخره ما يوحي بإمكانية دخولهم النار، وأوله يقضي بأنهم على الحنيفية السمحاء أي هم مسلمون حكما نطقوا أم لم ينطقوا.

ختاما، فهذا حل إشكالات جملةٍ من الأحاديث التي يوهم ظاهرها خلاف ما قررناه من كون الإنسان مختارا في أعماله وشؤونه، وأن الله تعالى يخلق أفعاله وتصرفاته طبق اختياراته لتكون خير شاهد عليها.

منطق العبودية

قد بيَّنا حتى الآن بالدليل المنطقي والعلمي أن الله تعالى هو خالق كل شيء، ومن ذلك أفعال العباد، وهو سبحانه قد ملَّك عباده قدرة الكسب والاختيار والتوجه والقصد إلى ما يشاؤون من التصرفات والأعمال، التي على أساسها سيُحاسبون.

وهذا يُرسِّخ أن الله تعالى عادل في تصرفه ومعاملته لعباده، إلا أن هذا قد يجرُّ البعض ليتصوَّر أن الله تعالى معاملة الله تعالى لعباده من جنس معاملتهم بين بعضهم البعض! وعدله معهم من جنس عدل الرؤساء والملوك من بني البشر.

ومَن وَقَع في مثل هذا تخطَّى مشكلة ووقع في أخطر منها، حيث إنه نسي أن علاقة الله تعالى بعباده تنبثق من صلة خالق بمخلوق، وإله يُعبد. واختلط عليه أن عدالة البشر هي عدم التصرف في ملك الغير إلا بإذنه، في حين أن عدالة الله تعالى التي ألزم بها ذاته العاليَّة هي تصرُّف المالك بملكه كما يشاء.

ونبدأ الآن في حل هذه المشكلة التي زجَّتنا في هذا النسيان الخطير، وعند ذلك تتحصَّن قناعتنا بكلٍّ من سياج العلم والعبودية في آن معًا.

إذا افترضنا بدايةً أن الله تعالى لم يكتب على نفسه الرحمة، ولم يمتِّع عباده بنعمة الحرية والاختيار والقدرة على اتخاذ القرار، وأنه قضى بزجهم جميعًا في العذاب الواصب، أو قضى برفعهم جميعًا إلى سدة الإكرام والنعيم وغير ذلك من الاحتمالات ... فهل يملك الإنسان أن يحتج على الله سبحانه وتعالى؟

قد يقول قائل: نعم أملك ذلك، وبرهاني الذي أتمسك به، أن هذا يخالف ميزان العدالة أو يتنافى مع القانون الذي يقضي باتباع الحَسَن واجتناب القبيح.

وهذا جواب متسرِّع جدًّا، حيث إن القائل قد حكَّم العدالة المتعارف عليها بين البشر في مفهوم العدالة التي تكون عليها علاقة الإله بالعبد، والمالك بالمملوك، والخالق بالمخلوق. وهذا تحكُّمٌ لا يستقيم.

لأن العدالة بكل ما لها من أهمية وقدسية ما هي إلا إحدى حيثيات العلاقة القائمة بين مكوِّنات عالمِ الأحياء فوق هذه الأرض، وما يتعلق بهم من ضرورات حياتية ومعيشية التي لا تنفك عنهم.

فإذا ما تجاوزنا حدود العلاقة بين البشر، لننظرَ إليها بين مجموع هذا العالم من جهة وبين الله تعالى الخالق لكل شيء من جهة ثانية، فإن من الخَرَق أن نقول إن لكل من هذين الطرفين حقوقًا لا ينبغي تجاوزها، وتجب رعايتها لضمان وصول كل ذي حق إلى حقه! إذ لو كان هذا التصور سليمًا، لما كان المالك مالكًا ولا المملوك مملوكًا، ولاقتضى الأمر أن يكون فوق هذين الطرفين قيِّمًا يرعى هذه العدالة المزعومةَ بينهما،

وسيتسلسل الأمر عندئذ إلى ما لا نهاية. ولو فرضنا وجود هذا القيِّم الذي يشرف على سير هذه العدالة لكان هو الله الخالق والمالك، ولعدنا إلى نقطة الصفر في هذه الفرضية.

إذن ليس لمعنى العدالة وضوابطها أي وجود في العلاقة بين الخالق والمخلوق، ذلك أن كل ما يمكن تصوُّره من حقوقٍ للمملوك والمخلوق، إنما جاءته منحةً من مالكه وخالقه عز وجل، فقد خلقه، وكان بوسعه، بل من حقه، أن لا يخلقه. وأعطاه حقوقًا، كان من حقه أن لا يُمتِّعه بها. فالذي يملك الأصل يملك تلقائيا الفرع المنبثق عنه.

فإن قال قائل: ولكن ما من شخص إلا ويملك أشياء لا يتجاوز قانون العدالة حقه في التصرف بها.

نقول: ليس على وجه الأرض مخلوق من الناس يملك شيئا ما ملكية حقيقية، إذ كيف يُمكن للمملوك أن يكون مالكًا؟ وأما الأحكام المتعلقة بالممتلكات في الشريعة فهي تتعامل مع ملكيةٍ نسبيةٍ، وتحكُمُ علاقات الناس فيما بينهم فيما يتعلق بهذه الملكية القاصرة. والدليل على ذلك أننا لا نجد في القرآن كله آية تُثبت حق الملكية المطلقة لإنسان ما، ومن ذلك ﴿وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور: **٣٣**]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧]، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾[البقرة: **٢٥٤**].

وأما إن قيل: إن القرآن قد نَسَب الملك إلى اليمين، حيث يقول تعالى: ﴿مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾

نقول: إن هذه الآية وأمثالها نَسَبَت الملك إلى يمينِ الإنسان لا إلى الإنسان نفسه، وهذا تعبير بلاغي عن المعنى المجازي للملك.

فإن قيل: قد سلَّمنا جدلًا بكل ما سبق، لكن أليس الإحسان إلى المحسن مكرمة يُحمد فاعلها؟ والإساءة إلى المحسن دون مبرر شنيعة يُذم فاعلها؟ فهل يصح ذلك من الله وقد علمنا أنه متَّصِفٌ بسائر الكمالات، ومنزَّه عن كل أنواع النقائص؟

والجواب: أن الناس سواءٌ في القيمة الإنسانية، مما يعني تساويهم في الحقوق، لذلك كان من القبيح في حق أفرادهم أن يبغي بعضهم على بعض، ويغتصبوا حقوق بعضهم البعض، ومن أجل ذلك كان المقابل للبغي هو الإنصاف، ولأنه مقابلٌ لصفة مذمومة كان صفةً محمودة.

ولكن هذا الحكم النسبي منبثق من طبيعة العلاقات البشرية، ولا يصلح فهمه خارج حدود هذه العلاقات، فضلا عن تطبيقه على ذات الله تعالى في معاملته لعباده. فإن هذه المعاملة لا تخضع للمعايير نفسها التي تخضع لها علاقات الناس فيما بينهم.

ولا بد أن نتنبَّه إلى أنه مهما كانت قناعتنا راسخة بكل ما سبق من لُطْفِ الله تعالى بعباده إذ لم يكلفهم إلا بما يطيقون، ومتَّعهم بحرية الاختيار، وأنه لا يحاسبهم يوم القيامة إلا على تصرفاتهم الاختيارية، ينبغي أن نعلم أن هذا كله وغيره تفضُّلٌ ألزم الله تعالى ذاته العلية به، ورحمة منه كتبها على نفسه.

فلو لم يقض بهذا الذي قضى به، لطفا، في حق عباده، لكان البديل أيًّا كان هو عين العدالة كذلك، ذلك أن العدالة تابعة لأفعال الله وأحكامه، لا العكس، كما هو الحال في تصرفات البشر وعلاقاتهم فيما بينهم.

وبهذا يمكن لله تعالى أن يقضي ما يشاء في حق عباده، وكل قضائه عدل، ولا معقِّب لحكمه، فإن أثاب فبمحض فضله، وإن عاقب فبمحض عدله، له أن يُثيب العاصين ويعاقب الظالمين، وله أن يحاسب الناس بما هو بمقدورهم وما ليس في مقدورهم، وليس لنا إلا السمع والطاعة في كل الأحوال، وهذا هو مقتضى العبودية لله تعالى، التي لن تتحقق إلا إذا استسلَمَت النفس لذلك، ولم تجد حرجا في أي منه.

والدليل على أن الله تعالى هو الذي تلطَّف بعباده فألزم ذاته العلية بما يهوِّن عليهم، هو الحديث الذي أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: لَمَّا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، قَالَ: فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَأَتَوْا رَسُولَ اللهِ ﷺ ثُمَّ بَرَكُوا عَلَى الرُّكَبِ، فَقَالُوا: أَيْ رَسُولَ اللهِ، كُلِّفْنَا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا نُطِيقُ، الصَّلَاةَ وَالصِّيَامَ وَالْجِهَادَ وَالصَّدَقَةَ، وَقَدِ أُنْزِلَتْ عَلَيْكَ هَذِهِ الْآيَةُ وَلَا نُطِيقُهَا، قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَتُرِيدُونَ أَنْ تَقُولُوا كَمَا قَالَ أَهْلُ الْكِتَابَيْنِ مِنْ قَبْلِكُمْ سَمِعْنَا

وَعَصَيْنَا؟ بَلْ قُولُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ»، قَالُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ، فَلَمَّا اقْتَرَأَهَا الْقَوْمُ، ذَلَّتْ بِهَا أَلْسِنَتُهُمْ، فَأَنْزَلَ اللهُ فِي إِثْرِهَا: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، فَلَمَّا فَعَلُوا ذَلِكَ نَسَخَهَا اللهُ تَعَالَى، فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ...

فنجد أن رسول الله ﷺ قد أمرهم بتحقيق معنى العبودية لله تعالى، ذلك المعنى الذي لا يخضع لقانون الاستطاعة وعدم الاستطاعة، وإنما يخضع لضرورة السمع والطاعة على كل حال. فلما نطقت بها ألسنتهم واستيقنتها أنفسهم، وأبرز لهم الله من ذاته معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨] أراهم الله تعالى بعد ذلك من ذاته الرحمة واللطف.

ولذلك كان واجبنا أن ندرك لطف الله وفضله على عباده، وفي الوقت ذاته أن نوطِّن أنفسنا للرضا بكل ما يقضي به الله تعالى علينا للخضوع طوعا لمقتضيات قهره وسلطانه، من حيث إننا عبيد مملوكون له لا يسعنا إلا الرضا بكل ما يحكم علينا به. وبين هذين الواجبين تكامل في كل وقت وعلى أي حال، إذ لا يكتمل إيمان المرء دون أن يتكامل هذان الواجبان.

وبذلك يمكن التأكيد على أن الآية الأولى من ختام سورة البقرة ليست منسوخة كما قال البعض، وبذلك قال ابن جرير، وصحح ابن كثير أنه ليس في خواتيم السور ناسخ ولا منسوخ.

تنبيه:

إن كل ما سبق هو الركيزة العلمية المفصَّلة المنضبطة بموازين العلم وقواعد المنطق، وهو الأساس الذي لا بد منه لعلاج هذه المشكلة المستعصية حول الجبر والاختيار، أو القضاء والقدر. إلا أن هذا العلاج يبقى ناقصًا إذا لم ينته بالوقوف في محراب العبودية لله تعالى والتبتل على أعتابه. وعند ذلك تجتمع طُمأنينة النفس إلى قناعة العقل، ويختفي القلق والاضطراب. ويتلخص كل ما سبق في هذه الآية الجامعة: ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ [الذاريات: ٥٠]

وعلى هذا كان الأنبياء سلام الله عليهم، حيث خاطب موسى عليه السلام ربه فقال: ﴿فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ: رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا؟ إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ (١٥٥) وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ، قَالَ: عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٥-١٥٦] فبمثل هذا يسكب الله تعالى في نفوسنا برد الطُمأنينة والرضا بحكمه، فيعيش الإنسان سعيدًا بالاستسلام لقضائه.

وبعد أن علمنا بشكل حتمي عدم وجود مَن يستطيع أن يناقش الله تعالى في أفعاله في هذا الملكوت كله، وعدم وجود كون آخر وراء هذا الملكوت لا يقع تحت سلطة الله تعالى لنلجأ إليه ونعترض منه على حكم الله سبحانه. ندرك في ضوء ذلك أن الله هو وحده مالك الملك، ولا يُعاب على المالك أن يتصرف كيفما يشاء في ملكه.

عند ذلك لا يسعنا إلا أن نلزم باب العبودية لله تعالى إذ لا ملاذ من عذابه إلا بالخضوع لسلطانه، ولندع عنا من استكبر فوق قمامة الجهل، أو اعتلى فوق عيدان الوهم، فسوف يَقدُم الجميع على الله تعالى من باب العبودية صاغرين مطأطئين: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا (٩٣) لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا (٩٤) وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: ٩٣-٩٥]

هل الأحكام الإلهية خاضعة لقيم سابقة؟

مقدمة:

القيَم جمع قيمة، وهي العرَض القائم بالذات بقطع النظر عن العوارض والاعتبارات والأسباب الخارجية. وعلى سبيل المثال فإن الخير بحد ذاته واحد من القيم بعيدًا عن أي مؤثرات خارجية تحتف به.

هذا الخير المطلق يُمكن تسميته الحُسن لذاته، لِما بين الخير والحسن من ترادف في التسمية والمعنى.

ولَمَّا وُجِد الخير المطلق أي الخير لذاته، فمن البدهي أن نتصور وجود الشر المطلق، لِما بين الخير والشر من تلازم بالمعنى الأخص أي بمجرد تصورنا للخير فإننا نتصور نقيضه الذي هو الشر دون الحاجة إلى النظر والتفكُّر. وهذا الشر المطلق يمكن أن نسميه القبح لذاته.

إيضاح السؤال:

والمقصود بالسؤال: هل القيم الذاتية كالخير والشر نابعة من ذاتها دون صُنعِ صانع، ولم تتدخل في إيجادها وإيجاد القيمة الذاتية فيها يد الله تعالى وسلطانه؟وعليه فإن هذه القيم الذاتية هي الحاكمة على أفعال الله تعالى وتصرفاته، وإذا كانت حاكمة على أفعال الله تعالى فهذا يعني أنها مصدر كل شيء، ولا سلطان لأحد عليها، لأنها وُجدت دون موجِد، ولا يملك أحد أن يتلاعب بها.

أم أن هذه القيم كلها خاضعة لتقويم الله تعالى لها، فهو الموجِد لها، ومن ثَمَّ فهو الذي يعطيها وصفها اللائق بها بمقتضى حكمته ورحمته وعدله؟ وعليه فليس هناك خير لذاته، أو شر لذاته، وإنما يعرض لها وصف الخير أو الشر من عوارض يخلقها الله عز وجل.

تنبيه:

هذا السؤال لم يكن لِيَرِدَ في مجال العقيدة الإسلامية لولا اللوثة الاعتزالية التي نشأت بسبب تأثر العقول بالفلسفة الإغريقية دون هضم لها. فظهرت في الساحة بعض الهرطقات التي لا يؤيدها دليل ولا منطق سليم. ومن هذه الهرطقات: الحسن والقبح العقليان في الأشياء.

هذا الذي دفع جمهور علماء أهل السنة والجماعة لمجادلة المعتزلة، والكشف عن أخطاء الفلاسفة في الفهم والتحليل، والتي منها: تحميل العقل قرارات لا يستقل بها إلا النقل، فأظهروا عوار هؤلاء المبتدعة التائهين.

وها نحن نسير على القواعد التي وضعوها في بيان الوهم الحاصل، ثم إيضاح القول الفصل والمذهب الحق في هذه المسألة، غير ملتفتين إلى تبرم المتبرمين من علم الكلام، إذ العبرة عندنا بالمقاصد والغايات لا بالوسائل والأدوات.

نقطة الاتفاق في المسألة:

مما لا خلاف فيه بين العقلاء جميعًا أن هناك من الأفعال والتصرفات ما يُوصَف بالحُسْن أو الصلاح، ومنها ما يوصف بعكس ذلك من القبح والفساد.

إلا أن هذه الأوصاف تأتي نتيجة عوارض خارجية كالعلاقات الاجتماعية بحيث يكون ما هو لصالحها موصوفا بالحُسن، والمرفوض في ضوئها موصوفا بالقبح. وكالطباع بحيث يكون ما ينسجم معها حسن وما يخالفها قبيح. وكالعادات السارية فما وافقها من تصرفات كان حسنا، وما خالفها كان قبيحا. وكالآثار المرتبة على فعل من الأفعال، فما كان أثره مفيدًا وُصف بأنه حسن، والفعل الذي يترك أثرًا سلبيًّا وُسم بأنه قبيح.

ومن المعروف أن الظروف والأعراف تتحكم في كثير من الأحيان بالحكم على الشيء بالحُسن أو القُبح. وتدخل في هذا النوع العبادات التي لا يُعرف من فوائدها إلا الأجر والمثوبة. وتدخل المعاصي التي لا يُعرف ويظهر من أضرارها إلا الوزر والعقوبة. وبناء على ذلك وُصِفت الأولى بالحسن، والثانية بالقبح.

ومن هنا نلحظ أن كل ما ذكرناه خالٍ في ذاته من الحسن أو القبح، وإنما ظهرت إحدى هاتين الصفتين من جراء عوارض خارجية احتفَّت بها. وضمن هذا الحد وفي هذا المعنى لا خلاف أن العقل هو الذي يُحدد حُسن هذه التصرفات وقبحها. ولا يترتب على هذا الأمر أي إشكال في العقيدة ومسائل التوحيد وصفات الكمال الثابتة لله تعالى. إذ إن الذي يُعطي هذا الوصف هو العقل الذي يخضع لسلطان الله تعالى وحده كما لا يُماري في ذلك أحد.

نقطة الخلاف:

تتمثل نقطة الخلاف في أن المعتزلة لم يقفوا عند الحد المتَّفق عليه مع الجمهور، وتعدوا ذلك إلى ادعاء وجود أفعال وتصرفات تنبع صفتا الحسن والقبح من ذواتها، دون اعتماد على أيٍّ من العوارض الخارجية. وضربوا لذلك مثالا بحُسْنِ العدل وقُبْحِ الظلم، وحُسْنِ شُكْر المنعِم وقُبْح الإعراض عنه.

ولمَّا كانت هذه الصفات عندهم جزءا من ماهية هذه الأفعال بحيث لا تنفك عنها، وكانت صفة الكمال المطلق من أخصِّ الصفات الإلهية، كان لِزاما عند المعتزلة أن لا يأمر الله تعالى إلا بالحَسَن، ولا ينهى إلا عن قبيح، فقالوا: «يجب من الله الأمرُ بكل ما فيه خير وصلاح، والنهيُ عن كل ما فيه شر وفساد».

وكان من أبرز نتائج تقريرهم هذا، أنهم اعتقدوا أن العقلاء مأمورون باتباع كل ما هو حسن لذاته واجتناب كل ما هو قبيح لذاته، وذلك في ضوء ما تقرره عقولهم التي يجب أن تُدرك الحسن والقبيح دون حاجة إلى بعثة رسول أو نزول وحي. وبعثة الرسل وإنزال الكتب إنما كان لتأكيد ما عَلِمَه العقل من الحسن

الذاتي وضرورة العمل به، وما علمه من القبح الذاتي وضرورة الترفع عنه، وللكشف عن الغوامض التي ليست لها صفات بارزة يعرفها الناس جميعًا وبالتالي لا يستطيع العقل أن يستقل بمعرفة الموقف الذي يجب اتخاذه منها، ومن هذا النوع: الأحكام التعبدية التي لا يستبين العقل وحده وجه الصلاح فيها.

وهذا يعني أن الناس عند المعتزلة مكلفون بالإيمان بالخالق وبشكر نعمه، سواء أبلغتهم دعوة الرسل أم لم تبلغهم، ومكلفون باتباع كل ما دل العقل على حسنه الذاتي، وترك كل ما دلّ على قبحه الذاتي. بل قد ذهب المتأخرون منهم إلى القول بأن الأفعال الحسنة والقبيحة للعوارض الخارجية إذا تبيَّن للعقل حسنها أو قبحها أصبحت من المُدرَكات العقلية!

موقف أهل السنة والجماعة:

إن أهل السنة والجماعة لا يمنعون وصف الأشياء بالحسن أو القبح بمقتضى قرار العقل، شريطة الرجوع في ذلك إلى الشرع. ذلك أن العقل لا يَصْلُح أن يكون حاكمًا على شرع الله تعالى وأوامره، بل العكس هو الصحيح. إذ ليس بين أن يتحوَّل الحسن في شرع الله تعالى إلى قبيح إلا أن يتوعَّد الله تعالى على فعله بالعقاب، بعد أن وعد على فعله بالثواب، فوضعوا حدا للعقل بحيث لا يصبح بديلا عن الشرع في تحديد الأجر الأخروي للأوامر الربانية.

ولذلك كان الحسن والقبح عند أهل السنة والجماعة لا ينبعان من جوهر الشيء وهويته، وإنما لما يَعرِضُ له من خارج ذاته.

الأدلة على بطلان مذهب المعتزلة:

وهي تتمثل فيما يلي:

أولا: الله تعالى هو خالق كل شيء، فكما أنه خلق الأفعال الصادرة عن أصحابها، فهو كذلك خالق ما يمكن أن تتصف به من خير أو شر. وهذا يعني أن ذات الشيء مختلف عن وصفه، ولا يصح أن يكون الوصف جزءًا من الذات أو الهيولى (أي المادة الأساسية) بأي حال. إذ لو حصل ذلك لسقط الفرق بين جواهر الأشياء وعوارضها وهذا أمر باطل.

ثانيا: لمَّا ثبت أن الله تعالى هو خالق الأفعال وصفاتها، غدَت هذه الصفات أمرا عارضًا، أي قابلا للتغيُّر من حال إلى حال، والمتصرف بذلك هو الله تعالى وحده.

ويستنكر المعتزلة هذا الكلام، ويُصرُّون على أن العقول تُدرك الحسن الذاتي والقبح الذاتي للأمور بالضرورة، أي لا مجال لتصرُّف الله تعالى بما استقر في ذوات هذه الأفعال.

ويردُّ أهل السنة بأنه ما من فعل إلا وهو خالٍ في الأصل من صفتي الحسن والقبح، ثم تسري هذه الصفات عرَضا. وأن قيمة الحسن ارتفاعا كالصدق، وقيمة القبح هبوطا كالكذب، إنما جاءت من أثر كل من الفعلين في ظل التشابك الاجتماعي القائم.

فالله تعالى قد جعل الإنسان اجتماعيًّا بطبعه، وهذا يعني حاجته للتعاون مع غيره من أبناء جنسه، وهذا التعاون لا يمكن أن يستقيم إلا إذا سرَت الثقة بين أبناء المجتمع، ولا تفشو الثقة إلا إذا ساد الصدق في الأخبار والعهود والوعود. فنرى أن كل هذا بتنظيم الله تعالى، ولو شاء لبدَّل هذا النظام بحيث لا يكون للصدق حسنه، ولا للكذب قبحه. ويصدق هذا أيضا على حُسن الإيمان والعلم والعدل، وقُبْح الكفر والجهل والظلم.

ونضرب لهذا مثالا يقرِّب الصورة إلى الأذهان: لو أننا نظرنا إلى أي جهاز نستخدمه في حياتنا اليومية لوجدنا أنه يتركب من أجزاء، كل جزء منها في موضعه ويؤدي عمله بالتناغم مع غيره من الأجزاء، هذا النظام هو الذي يعطي للجهاز قيمته وبالتالي يعطي لكل جزء قيمته. في حين لو أننا فككنا هذا الجهاز ونثرنا أجزاءه، فإننا نجد أن هذه الأجزاء لم يعد لها أي قيمة خارج إطار التناغم الذي كان حاصلاً. وعليه فإن قيمة هذه الأجزاء ليست نابعة من ذاتها، وإنما من العوارض الخارجية التي احتفَّت بها. وهكذا هي الأفعال كما بيَّنَّا سابقًا.

ثالثا: الدليل على بطلان كلام المعتزلة هو انعدام دليلهم! إذ يستندون في رأيهم هذا إلى مجرد أمثلة يسوقونها ويذكرون الإجماع على حُسنها كإنقاذ الغريق وشكر المنعِم المتفضِّل، وعلى قبح نقائضها، ويجعلون من إجماعهم المزعوم دليلاً على أن الحسن والقبح في هذه الأفعال نابع من جوهرها.

بداية، إن دعوى الإجماع هذه تكاد تكون إقامة الدليل عليها أمرا مستحيلا. ولكن على فرض وجود هذا الإجماع نجد أنه لا علاقة له بالدعوى التي يُراد إثباتها من خلاله! إذ إدعاء الإجماع على حُسن الأفعال وقُبحها أعمُّ من إثبات كون الحسن والقبح ذاتيين أو عرضيين. بل لا يُعارض أحد في كون الإيمان وشكر المنعم وإنقاذ الغريق أمورا حَسَنة، وفي هذا خير دليل للرد على المعتزلة بأن الإجماع قد يلتئم على حُسن أمور عرَض لها وصف الحُسن من عوامل خارجية.

وننقل خلاصة كلام الإمام الغزالي رحمه الله تعالى في الرد على المثال المفضل لدى المعتزلة في إثبات الحسن الذاتي وهو مثال إنقاذ الغريق، وهو كالتالي من المستصفى (١/ ٤٨-٤٩):

إن الذي يُقدِم على إنقاذ الغريق إنما يفعل ذلك بدافع الرغبة في الأجر من الله تعالى، وبهذا يَحسُن هذا الفعل في شعوره النفسي ويقينه العقلي.

فإن قيل: إن الذي يُقدِم على الإنقاذ لا يقيم وزنا للدين، قلنا: بل قد يُقدِم على إنقاذه بدافع الرغبة في ثناء الناس عليه ووصفهم له بالشهامة والنبل.

فإن قيل: هَب أن الحادثة لم تقع على أعين الناس فما الذي يدفعه لإنقاذه؟ قلنا: يُقدِم على إنقاذه آملا أن يُحدِّث ذلك الشخص عن العمل الإنساني الذي قام به مُنقِذه، ثم يقع له الثناء بعد ذلك.

فإن قيل: لو فرضنا أن هذا الشخص لا يأمل من الغريق أن يثني عليه، فأين هو العامل الخارجي الذي يُزيِّن له هذا العمل دافعا إياه للقيام به؟

يقول الإمام الغزالي: إن العامل الذي يدفعه في هذه الحال إلى إنقاذ الغريق شعور خفي جدا، ولكنه شعور فعَّال، ألا وهو «سبق التصور إلى العكس». اهـ.

وهذا ما اصطلح عليه علماء النفس باسم «رد الفعل الشرطي»، والمثير للأسف هو كمُّ المغفلين من المسلمين الذين يحيلون اكتشاف هذا القانون إلى العالم الروسي بافلوف!

ويعرِّف الإمام الغزالي هذا الشعور فيقول: إنَّ ما يُرى مقرونًا بالشيء، يُظنُّ أن الشيء أيضًا لا محالة مقرون به مطلقًا، ولا يُدرى أن الأخص أبدًا مقرون بالأعم، والأعم لا يلزم أن يكون مقرونًا بالأخص، ومثاله

نفرة نَفْسِ السليم، وهو الشخص الذي نهشته حية، عن الحبل المبرقش اللون، لأنه وجد الأذى مقرونا بهذه الصورة فتوهَّم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى.

ومثاله: عندما تُعرَض على بعض العوام مسألة عقلية جليلة فيقبلها، فإن قيل له هذا مذهب الأشعري أو الحنبلي أو المعتزلي نفر عنه إن كان يسيء الاعتقاد فيمن نسبته إليه!

ثم يقول: وأكثر الخلق قوى نفوسهم مطيعة للأوهام الكاذبة، مع علمهم بكذبها، وأكثر إقدام الخلق وإحجامهم بسبب هذه الأوهام، فإن الوهمَ عظيمُ الاستيلاء على النفس.

ومن هنا فإن المنقذ قد يُقدِم على إنقاذ الغريق بدافع من رقة طبعه الفطرية التي يستحيل انفكاكها عنه، وهو يُقدِّر أنه هو نفسه في تلك البلية، ويُقدِّر أن غيره مُعرِض عنه وعن إنقاذه، فإنه يستقبح ذلك منه، فيُقدِّر هذا الاستقباح من الغريق في حق نفسه، فيدفعه ذلك القبح المتوهَّم للتوجه إلى إنقاذه.

وإن فُرِض حصول هذا في بهيمةٍ أو شخصٍ لا رقة فيه، فهو بعيد تصوُّره، ولو تُصُوِّر فقد يكون الدافع هو طلب الثناء على إحسانه.

وإن كان الفعل بعيدًا عن أعين الناس، يبقى لدينا العامل النفسي حيث إنه رأى صورة إنقاذ الغريق مقرونة بالثناء فظنَّ أن الثناء مقرون بها بكل حال فأقدم على إنقاذ الموشِك على الغرق.

ثم رد على الإجماع على استقباح الكفر فقال: إن الصبر على السيف في مقابل التلفظ بالكفر مع طمأنينة النفس لا يستحسنه جميع العقلاء لولا الشرع، وإنما يستحسنه من ينتظر الثواب على الصبر، أو من ينتظر الثناء على شجاعته وصلابته في دينه.

ومن لا ينتظر أحد هذين الأمرين فقد سعى في هلاك نفسه بغير فائدة، ويُستحمق لذلك قطعا! وبهذا يُرد على كل ما يورده المعتزلة من أمثلة كالكذب وغيره.

وأهل السنة لا يُنكرون أن أهل العادة – هم الذين اعتادوا الأخلاق السليمة ولم يكن الدافع عندهم في ذلك شرعيا – يَستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب، ولكن كلامنا في القبح والحسن بالإضافة إلى الله

تعالى، ومن قال بغير ذلك فقد قاس ما عند الله تعالى (الغائب) على ما يراه (الشاهد) وهذا قياس باطل. انتهى كلام الإمام الغزالي مختصرا.

لا حكم قبل مجيء الشرع:

بعد أن ظهر بطلان كلام المعتزلة من خلال ما نقلناه من كلام الإمام الغزالي رحمه الله، نوضح من جانب آخر بطلان هذه الدعوى، فنقول:

لقد أثبتنا أنه لا يوجد فعل ينبع حُسنه أو قبحه من جوهره وذاته، وإنما يعرض له ذلك من العوارض والأسباب الخارجية.

والانضواء تحت سلطان العبودية لله تعالى والذي يُعبِّر عنه المعتزلة بـ«شُكْر المنعم» أمر حَسَن ولا شك، فلَزِم بناء على ما قررناه أن يكون حُسْنه آتيًا من سبب خارجي.

وهذا السبب الخارجي قد يكون إما لفائدة تعود على الإله وهذا محال لاستغناء الله تعالى عن جميع خلقه. وإما أن يكون فائدة ترجع على العابد وهو الإنسان.

وهذه الفائدة إما أن تكون في الدنيا أو في الآخرة، أما في الدنيا فمن الواضح أن الإنسان لا يستفيد من عبادته أي شيء، بل هو يُتعب نفسه ببذل الجهد، وحرمانه نفسه من الملاذ والشهوات.

وأما الآخرة فالفائدة فيها محصورة في الثواب الرباني، ويكون انتظار العبد لذلك من خلال إخبار الله تعالى للعباد بذلك. وهذا هو السبب الخارجي الذي يجعل من شكر المنعم أمرًا حسنًا.

ولكن في حال لم يتلق العبد أي خبر من الله تعالى، فمن أين له العلم بأنه سيُثاب على عبادته وشكره له؟!

ولا يتردد المعتزلة في الإجابة عن هذا التساؤل بقولهم: إن انتظار الأجر والمثوبة على شكر الله على نعمه لا يتوقف على خبرٍ يتلقاه العبد من الله، بل يُغني عنه ما هو معروف لدى العقلاء جميعًا من حُسن هذا الفعل وقُبح نقيضه! فلمَّا كان الفعل حسنًا فلا بد أن يكون الكمال في الأمر به والنهي عن نقيضه، وللكمال الإلهي أَمَرَ الله تعالى بشكره ونهى عن كفره!

واجلواب عن هذا الوهم، هو أن حُسنَ شكرِ المنعم وصف عارضي للشكر عرَض له من اعتبارات وأسباب خارجية، ومن خلال النظر في هذه الأسباب نجد أنها متفاوتة في القوة والضعف بالنظر إلى حال المشكور، ومدى حاجته إلى الشكر. وليس الحكم في ذلك واحدًا لدى العقلاء جميعا كما زعم المعتزلة.

ومن أوضح الأدلة على ذلك ما ساقه الإمام الغزالي أن من تصدَّق عليه السلطان بكسرة خبز في مجاعة فأخذ يدور في البلاد، وينادي على رؤوس الأشهاد بشكره، كان ذلك بالنسبة إلى الملك قبيحًا وافتضاحًا لضآلة الكَسْرة بالنسبة إلى قدرات السلطان. وجُملة نِعم الله على عباده بالنسبة إلى مقدوراته، دون ذلك بالنسبة إلى خزائن الملك، لأن خزانة الملك تفنى بأمثال تلك الكسرة لتناهيها، ومقدورات الله لا تتناهى بأضعاف ما أفاضه على عباده.

ولذلك لم يكن الله تعالى في حاجةٍ إلى شكر عباده، بل لا يعود عليه شيء من الفوائد إذا شُكِر، وهذا هو معنى «الغني» كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ [لقمان: ١٢]

وعليه فكيف يكون شُكر المنعم أمرًا حسنًا عقلاً ويُدركه جميع العقلاء دون الاعتماد على أمر صادر من الله تعالى بذلك؟!

وقد يُقال: لا يُشترط أن تكون الفائدة من الشكر عائدة إلى الله تعالى، إذ لعلها تعود إلى العبد نفسه، والدليل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ﴾

قلنا: إن معرفة العبد لعودة هذه الفائدة على نفسه لا يمكن أن تكون من تلقاء نفسه ودون ورود الشرع بذلك، إذ لا بد أن يُخبَر بذلك من الله تعالى الذي أمَره بشكره حتى يُحصِّل هذه الفائدة.

بل ليس مسلَّما أن العقل يُدرك من تلقاء نفسه دون سبب خارجي عارض أن شُكر المنعم أمر حسن، ذلك أنه من اليسير على العقل أن يفترض أن الله لا يحب من العبد أن يمنع نفسه من الطيبات وأسباب الرفاهية والنعيم من أجل شكره. وما أيسر على العقل أن يُفسِّر حرمان الإنسان نفسَه من اللذائذ والشهوات بأنه تصرُّف في مملكة الله بغير إذنه!

في الخلاصة، أجمع أهل السنة والجماعة على أن الحسن والقبح في الأفعال والتصرفات، صفة عارضة لها من خارج جوهر تلك الأفعال، وأن هذه الصفة العارضة حتى ينبني عليها ثواب أو عقاب لا بد أن تكون استنادًا إلى وحي من الله تعالى يُخبِر به نبي من أنبياء الله، لما قد تم تفصيله سابقا من الأسباب.

خلاف لفظي بين الإمامين الأشعري والماتريدي:

وقع خلاف لفظي بين أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية، في هل أن مصدر الحسن والقبح في الأشياء والأفعال هو العقل وحده مباشرة؟ أي بعيدًا عن الطبع، والمزاج، والعادة، والمنافع المتعارف عليها.

رأي الأشعري: المروي عنه وعن كثير من أصحابه، أن مصدر ذلك ليس العقل المجرد وحده، بل يعتمد العقل على الأسباب الأخرى التي تتبدل وتتغير حسب تغير الظروف أو الطبائع أو العادات.

رأي الماتريدي: جوَّز الماتريدي وغيره أن يكون مصدر حُسن الفعل أو قبحه حُكمًا من العقل مباشرة، كحُسن العلم وقُبح الجهل، ذلك أن العقل وحده هو الذي يرى في العلم صفة الكمال، وفي الجهل صفة النقصان.

إلا أنهما متفقان على أن هذا الحسن والقبح العقليين لا يُثبتان الحكم بمعزل عن الحكم الشرعي الذي لا يصلح أن يصدر إلا من المشرِّع وهو الله تعالى. وعلى هذا يكون الخلاف في هذه المسألة خلافًا لفظيًّا.

وقد تخبط محمد صالح زركان في كتابه (فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية) عندما قال: «وقد وافق المعتزلة في الحسن والقبح الذاتيين كل من الماتريدية، والشيعة الإمامية، وأبي الوليد ابن رشد». اهـ.

وهذا النقل مجانف للحقيقة، ويتهم الماتريدية بشذوذين اثنين بينهما تلازم بيِّن، وهم بريئون من ذلك فيما يقرره كل المحققين من علماء أصول الدين.

فالماتريدي لم يقل إن في الأفعال حُسنا وقبحا ذاتيين كما قالت المعتزلة، فلو قال ذلك لكانت نتيجة هذا التقرير أن يكون حكم الله تعالى تابع لما يقتضيه هذا الحسن أو القبح العقلي، لما بينهما من التلازم الذي لا انفكاك فيه.

فالقول بالحسن الذاتي، يعني أن الحسن قد أصبح جزءًا من ماهيته، ومن هنا فلا يُمكن أن ينفك عن الفعل، ولـمَّا كان الكمال والصلاح والحسن كله ثابت في أحكام الله تعالى، فلا بد من الإذعان عندئذ بأن حُكم الله تعالى تابع لهذا الحسن الذاتي الذي هو جزء لا يتجزأ من بنية الفعل وماهيته والذي لا يقبل الانفكاك عنه.

وهذا ما لم يقل به أحد من علماء أصول الدين، بل الثابت والمتواتر عنه نقيض ذلك تماما.

وهذا النقل الخاطئ مبعثه تناول الموضوع بسطحية مفرطة، مع عدم تحرير محل النزاع وتحديده بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة. وهذا نابع من متابعة هؤلاء الدارسين لما تطوَّح فيه بعض المستشرقين من فجاجة في الدراسة وسوء الفهم، ومن أبرز هؤلاء المستشرق الفرنسي ماسينيون.

النتيجة:

بات من الواضح أن الإجابة على السؤال المطروح: هل الأحكام الإلهية تابعة لقيم سابقة؟ هي أن القيم كلها تابعة لأحكام الله عز وجل. والأساس في منطقية هذا الجواب وعقلانيته هو أن هذه القيم التي في الأفعال لا تنبع من داخلها وجوهرها، وإنما تعرض لها من جراء عوامل وأسباب خارجية، والتي هي بدورها من مفرزات النظام الرباني للكون، وبالتالي فإن الذي أعطى الأشياء قيمها السلبية والإيجابية هو الله تعالى الذي أوجد العلاقات القائمة بين كل ما في الكون ومن فيه.

وبالتالي فإن الله تعالى هو الذي جعل صفة الصلاح في بعض الأفعال، وفي بعضها الآخر صفة الفساد، ومزج بين الصفتين في البعض من التصرفات. إلا أن العقل قد يُدرك هذه الوجوه، وقد لا يُدركها. وهذا مدعاة لاتهام العقل بالعجز عن الإحاطة بموازين الأنظمة الكونية والعلاقة التي أقامها الله تعالى بين خلائقه وعباده، ولا نتهم الخالق عز وجل في حكمه وعمله بأنه لم يضبط شرعه وتدبيره بموازين الخير والصلاح. وقد بيَّن الله تعالى ذلك فقال: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]

وهذا حاصل من بعض الحكام الذين يسوسون شعوبهم بالشدة في الظاهر، وفي الحقيقة يقودونهم إلى الرخاء والتقدم، فإذا كان هذا الواقع منطقيا ومقبولا في العلاقة ما بين البشر، فلماذا يُنكر عندما يأتي الأمر إلى حاكمية الله تعالى؟!

ولو أن المعتزلة أدركوا هذا الأمر لَمَا عصروا عقولهم لإخضاع شرائع الله تعالى وتدابيره لأحكام العقل وقناعاته، ولذلك بُهتوا عندما استُدرِك عليهم بسؤالهم عن وجه الصلاح العقلي في مرض الأطفال، وموتهم، وأَلَمِهم!

ونقطة الضعف التي دفعتهم إلى التعامل مع شعارات العقل وألفاظه بعيدًا عن إمكاناته وحدوده، هي أنهم تعاملوا مع مقولات الفلسفة الإغريقية بدافع من الانبهار النفسي بها، وقبل أن تُعرض على مجهر البحث والنقد، فكانوا ضحيةَ الفلسفة التي لم تهضمها أفكارهم بشكل جيد.

قضاء الله تعالى بالمصائب والشرور

في هذا المبحث نتحدث عن قضاء الله تعالى، عندما يتعلق بالمصائب والشرور التي لا دخل لاختيار الإنسان فيها، وهنا نطرح عدة أسئلة ونحاول الإجابة عليها:

ما معنى قضاء الله في المصائب والشرور؟

تقع المصائب والشرور بقضاء الله تعالى أي بعلمٍ وإرادةٍ سابقيْن منه جل جلاله أنه سيخلق هذه المصائب في الوقت المحدَّد لها، دون أن يكون للناس أي اختيار فيها، بخلاف قضائه المتعلق بأفعالهم حيث ذكرنا أنه يتعلق علم الله تعالى بما سيختارونه بمحض إرادتهم من أفعالٍ وتصرفات.

ومن أبرز ما يحدد معنى القضاء المتعلق بالشرور والمصائب قول الله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (٢٢) لِكَيْلاَ تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٢-٢٣]. والكتاب هنا هو السِّجل الذي أثبت الله تعالى فيه علمه بكل ما سيجري في الكون من الأحداث المتنوعة، سواء منها المتعلقة بأفعال العباد والمتعلقة بسائر تقلبات الدنيا والآخرة وأحوالها.

ما الحكمة من أن يقضي الله في عباده بالمصائب والشرور؟

لا ريب أن هذا السؤال قد طاف بذهن كثير من الفلاسفة والباحثين واستشكلوه، ذلك أن الإله الذي يحب الخير لعباده لا يمكن أن يناقض ذاته فيحب لهم الشر في الوقت ذاته، والعكس صحيح. ولذلك حاول

البعض التخلص من هذا الإشكال بافتراض وجود إله للخير وآخر للشر، كل منهما يزرع في هذا الكون ما هو متخصص فيه! فوقعوا في الكفر في محاولة تبرئتهم للإله من تهمة التناقض!

والحقيقة أن المشكلة يسيرةُ الحل من خلال تدبر كتاب الله تعالى، ويمكن أن نوضح ونلخص الجواب في الحِكم التالية:

الحكمة الأولى: أن الله تعالى قد علِم أن في عباده من يرى أن الطبيعة تنساق بحد ذاتها لخدمة الإنسان دون الحاجة إلى إله يسخِّرها ويَخضَع الكون كله له ولحكمه، فيرون أن المسألة مردُّها إلى آلية الطبيعة وقانونها ودافعها الذاتي.

وعلِمَ سبحانه وتعالى بعلمه الأزلي أن الإنسان سيتمكن من خلال التقدم العلمي من التحرر من الصراع الذي كان قائمًا بينه وبين الطبيعة، وانه سيستطيع من خلال العلم أن يُمسك بزمام الطبيعة ويسيّرها كما يشاء لمصلحته.

فكان من حكمة الله تعالى وحسن تدبيره أن أوحى إلى ما يسميه هؤلاء بـ(الطبيعة) أن تتمرد بين الحين والآخر على الإنسان، فتخرج عن سلطانه وتُلحِق به أنواعًا من الشرور والأذى، كي يستبين للباحث الموضوعي أن زمام الطبيعة بيد الله تعالى وليس بيد الإنسان وتحت سلطانِ علمه، ولكي يُلجَم المستكبر وتُلجِئه الحكمة الربانية إلى أن يغص بتبجحه ودعاويه الكاذبة.

فيوجه الله تعالى أمره في حالات نادرة إلى الأرض الهادئة تحت قدمي الإنسان أن تميد وتتحرك به على حين غرة، فإذا بالهلاك والدماء يحل في لحظة واحدة مكان الأمن والاستقرار. وعليه فإن قرار الأرض ليس آتيًا من آلية الطبيعة وشأنها الذاتي، وليس نتيجة علمٍ روَّض به الإنسان الطبيعة وقضى على جموحها، بل هو فضلٌ من الله تعالى أن سخَّر الأرض للإنسان وأخضعها لمصالحه، وفي هذا يقول سبحانه: ﴿أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ (١٦) أَمْ أَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ﴾ [الملك: ١٦-١٧]

وبعض الناس يرى إخلاص الكلاب في الخدمة والرعاية والحراسة، فيظن أن الطبيعة قد جعلت الكلاب مجبولة على هذا الواقع بعيدًا عن التقدير الرباني. فيريهم الله عز وجل في الضبع والذئب نقيض ما قد ألفوه وهما من ذات الفصيلة، والكلب ليس أقل قوة من الضبع والذئب، ومع ذلك نجد أن الكلب يحرس الأغنام، والآخر يتربص بها ويفترسها. ولذلك لا بد أن نفقه أن المسخِّر هو الله تعالى، حيث أخضع الكلب وهيَّج نظيره.

وتظهر هذه الحكمة في أوضح صورها عندما نقف أمام الإنسان الذي روَّض أخطر الوحوش، ومع ذلك يخر عاجزا أمام حيوانات مجهرية (الميكروبات والجراثيم) لا يدري كيف تتسرب إليه، فتلقيه بين براثن الأمراض المستعصية.

ونُجمل القول في أن الله تعالى يوقظ من خلال المصائب والشرور هؤلاء المفتونين بعلومهم، وينبههم إلى أنه هو الفعَّال، وأنه هو الذي أخضع لهم الطبيعة وسخَّرها لمصالحهم. ولا شك أن هذا الإيقاظ رحمة بالغة من الله تعالى، وإن كانت كلفته بعض المصائب والشرور.

الحكمة الثانية: أن الله تعالى أقام الإنسان في هذه الحياة على وظيفة التكليف، وأمره أن يُبرز عبوديته بالسلوك الاختياري من خلال المهام التي أناطها به، إلا أن الله تعالى قد طبع هذه العبودية بالواقع الاضطراري المتمثِّل بالمصائب والشرور.

هذا السلوك الاختياري يُبرز هوية الإنسان كعبدٍ لله تعالى عندما يقبل التكاليف المفروضة عليه وينهض بها على خير وجه. إلا أن هذه الأوامر الإلهية لا تدخل تحت مسمى التكاليف، إلا إن كان في تنفيذها والائتمار بها كلفة ومشقة. ولذلك كانت المصائب والشرور عبارة عن اختبار لمدى التزام العبد بالتكاليف الإلهية.

فقد كلَّف الله تعالى الإنسان بالعطاء والإيثار، وفي المقابل كان مجبولا عن الشح والأَثَرة. وكلَّف الله تعالى الإنسان بالقتال والجهاد في سبيله، وكان الشرط الذي لا بد منه لتحقق معنى التكليف فيه، أن يكون الإنسان ضنينا بحياته. وكلَّفه أن يعصم نفسه عن كثير من الشهوات والأهواء، وفي المقابل كانت الشهوات

ذات سلطان على النفس، حتى يشعر بشيء من الجهد والعنت في التحرر منها، والترفع عليها. ولولاها لاستوى المخلص والمنافق، ولمَا كان الصادق والمضحِّي أَوْلى بالأجر والمثوبة من المدَّعي الكاذب.

الحكمة الثالثة: أن الله تعالى شاء ولا رادَّ لمشيئته أن تكون هذه الحياة الدنيا ممرًّا لا مقرًّا، وأن تكون جملة حياة الإنسان في هذه الدنيا، بكل تقلباته فيها، عبورا إلى ذلك المقر.

ولذلك من نَظَر بتدبر وحكمة ورحمة وذوق وشعور مرهف، يُدرك أن الخير كل الخير في أن لا يكون هذا المعبر مليئًا بالنعم والملاذ الصافية عن الآلام والشوائب، إذ لو كان كذلك وجاء نذير الموت بأن قد حانت ساعة الرحيل لاشتعلَت بين جوانح الإنسان مشاعر الوحشة والآلام ما يفوق كل ما مر به متفرقا في حياته.

ولذلك جعل الله تعالى الدنيا جسرًا يمر الناس عليه، وجعل فيه ما يذكرهم بأنهم يمرون ولا يستقرون، فيأكلون ويشربون ويتمتعون وكل ذلك مختلط بالمعكِّرات من المصائب والآلام، حتى يشعر الإنسان برغبة تشتد حينًا وتضعف حينًا بضرورة ترك هذه الدنيا إلى ما يريحه من هذه المصائب.

بل جعل الله تعالى دورة حياة الإنسان التي تبدأ بالشباب والقوة، ثم تمتد إلى الكهولة، ثم يدخل في مدارج الشيخوخة، حيث يكون جسمه عرضة للآلام والأمراض، فتتقلص آماله وأحلامه في الدنيا، وينصرف عنها، فيصبح بذلك جاهزا لملك الموت إذا آذنه بالرحيل، فيُقبل على الموت غير آبه بهذه الدنيا. وهذا مفاد قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (٢٢) لِكَيْلاَ تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٢-٢٣]

ما هي المصائب التي يتحمل الإنسان مسؤوليتها؟

هناك نوع من المصائب والشرور يتحمل الإنسان مسؤولية وقوعها وانتشارها، وقد أشار البيان الإلهي إليها كلها بعبارة موجزة جامعة في قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤٠]

وتكمن مسؤولية الإنسان عن هذه المصائب في أنه لم يتقيَّد بالتعليمات التي أمره الله تعالى بها. ذلك أن جملة الشرائع والأحكام التي خاطب الله تعالى بها عباده، إنما تدور على حماية مصالحهم في العاجلة والآجلة، ولذلك قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وقال

تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧]. أي حياة هانئة آمنة لا تعكرها أسباب الفساد.

ولذلك لمَّا أعرض الناس عن التعاليم الإلهية ظهرت الاضطرابات في حياتهم وفي العلاقات بينهم، ودارت بينهم رحى الهرج والمرج، فكان الانسان هو المتسبِّب في هذه المصائب كلها.

فعندما أعرض الناس عن أوامر الله تعالى بتحريم الربا، تسلَّط عليهم من خلال النظام الربوي مَن يستعمرهم اقتصاديًّا ثم اجتماعيًّا وسياسيًّا، فضاعت حقوقهم ونُهِبت ثرواتهم، وابتلوا بالفقر المدقع. وهكذا عندما أعرضوا عن أوامر الله تعالى في تحريم الزنا، والمسكِرات، والمخدِّرات، والتلاعب بمعايير البيئة، والتلاعب بتكوين النبات والحيوان فأدى كل ذلك إلى تفشي الفساد في الأرض، رغم أن الله تعالى عن نهى عن هذا العبث حيث قال: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦]، وقال سبحانه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ (٢٠٤) وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٤-٢٠٥].

وهذه المصائب لا يملك أحد من العقلاء أن يحمِّل الأقدار أو يحمِّل الذات الإلهية مسؤوليتها، ذلك لأن الله تعالى قد أكرم الإنسان بهذا النعيم، وأوضح له خارطة الطريق وحذَّره من الانحراف عن الجادة، حتى لا يخسر هذا النعيم المعجَّل! فمن الذي يتحمل مسؤولية خسارة هذا النعيم عندما يُعرض الإنسان عن التعاليم وينحرف إلى متاهات تسحبه بعيدا عن الطريق القويم؟! فصدق الله القائل: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، والقائل: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٦٥].

القضاء ورد القضاء

يتوهَّم بعض الناس أن مقتضى الإيمان بالقضاء والقدر، أن لا يأخذ الإنسان بالأسباب، كالدواء للشفاء، والدراسة للنجاح، والعمل للرزق، والدعاء لرد البلاء.

وقد سرى هذا الوهم إلى عقولهم من تصورهم أن الله تعالى قد أبرم حكمه وقضاءه في أمور الكون كلها إلى قيام الساعة، وقد رُفِعت الأقلام وجفَّت الصحف، كما قال رسول الله ﷺ.

وقد استغل محترفو الغزو الفكري هذا الوهم، فراحوا يؤكِّدون أن إيمان المسلمين بالقضاء والقدر، وركونهم إليهما، هو السبب في انتشار داء التواكل فيما بينهم وفي استسلامهم لبلاء التخلف، مما أدى إلى ضعفهم وطمع أعدائهم بأوطانهم واستلابهم لحقوقهم.

هؤلاء المنحرفون سرى إليهم هذا الوهم لأنه يُخيّل إليهم أن في أحداث الكون وأموره ما هو داخلٌ في قضاء الله وعلمه، وفيها ما ليس داخلا لا في قضاء الله ولا قدره، فالمرض داخل، أما التداوي فخارج. والبلاء الذي يداهم الإنسان يكون بقضاء الله عز وجل، أما الدعاء الضارع إلى الله تعالى برفع البلاء، فلا علاقة له بالقضاء ولا القدر!

هذا التصور يلزم للمسلم الصادق أن يترفَّع عنه، ذلك أن كل شيء من أحداث الكون: ماضيها وحاضرها ومستقبلها، خاضع لقضاء الله وقدره، إذ كل ذلك داخل في علم الله تعالى، وهذا هو القضاء، ووقوع ذلك وِفق علمه سبحانه هو القدر.

وقد روى مسلم في صحيحه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «كُلُّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ، حَتَّى الْعَجْزِ وَالْكَيْسِ، أَوِ الْكَيْسِ وَالْعَجْزِ». إذن فالمرض الذي يتعرض له الإنسان، بقدر من الله تعالى، والتجاؤه إلى الطبيب والدواء أيضًا بقدر من الله تعالى، وكذلك الدعاء، وأي سبب آخر من الأسباب.

أي أن الله تعالى علِمَ في سابق غيبه أن فلانًا من الناس سيقع في براثن مرض معين، في ميقات محدد من حياته، وعلم أنه سيلجأ إليه بدعاء ضارع أن يشفيه ويعافيه منه، وعلم أيضا سبحانه وتعالى أنه سيستجيب دعاءه فيشفيه، أو أنه لن يستجيب لأي سبب وفق حكمته سبحانه.

ولذلك فإن المتواكل الذي يحلم بالنتائج ويُعرض عن الأسباب، بحجة أن النتائج إن كانت مقدَّرة فسوف تتحقق وإن كانت غير مقدرة فلن تتحقق، مخاصم لقضاء الله وإن بدا أنه مستسلم له! ذلك أنه متعامٍ عن سنة الله تعالى في إدارة الكون، حيث جعل الله تعالى النتائج مقدَّرة ولكن عن طريق أسبابها، التي هي أيضا مقدَّرة. وبهذا يتضح غباء قول هؤلاء أنه لا حاجة للدعاء ولا الدواء ولا الدراسة لأن تحقيق المطلوب أو الشفاء أو النجاح سيحصل إن كان مقدَّرا، ولن يحصل إن لم يكن مقدَّرا.

وعليه فإن الأدب مع الله تعالى المتمثل بالتماشي مع سنته الماضية في عباده، يلزم منه الاعتقاد بأن الشفاء – على سبيل المثال – مقدَّر في علم الله تعالى مقرونا بسببه المتمثل في الدعاء أو الدواء أو كليهما، وهذا ما يكون ذلك بالفعل الاختياري للعبد الذي يعلمه الله تعالى في سابق علمه.

معنى قوله تعالى: (يمحو الله ما يشاء ويُثبت)

ويقع الإشكال في فهم هذه الآية للتعارض الظاهر بينها وبين قوله ﷺ في الحديث الذي أخرجه الترمذي من حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «... رُفِعَتِ الْأَقْلَامُ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ». إذ إن ظاهر الحديث أن قضاء الله تعالى قد أُبرِم، وأن الأقدار الإلهية لا بد أن تظهر في المواقيت المحددة لها في علم الله، دون أي خلل.

وحلُّ هذا الإشكال يكمن في التالي: وهو أن ما أثبته الله تعالى من قضائه وقدره في اللوح المحفوظ عُرضة لاطلاع الملائكة والأنبياء والرسل عليه، بإطلاع الله تعالى لهم عليه، وهو خارج عن كونه من الغيب الذي استأثر الله تعالى بعلمه كما أشار الإمام القرطبي في تفسيره (٩/ ٣٣٢)، والكثير مما هو مثبَت في اللوح المحفوظ قضاء معلَّق غير مُبرَم، وبالتالي فلا يمكن لمن اطلع على شيء من اللوح أن يجزم بوقوع ما رآه مثبَتا فيه، إذ إن كثيرًا من الأقضية المسطورة في اللوح المحفوظ، عُرضة للتغير والتبدل، بحسب أسباب قد يلجأ إليها الإنسان أو لا يلجأ إليها، كأن يدعو الله تعالى أو لا يدعوه، أو يتعالج من دائه أو لا يتعالج.

أما علم الله تعالى الغيبي الشامل الذي لم يطلع عليه نبي مرسل ولا ملك مقرب فهو علم الله تعالى بما سينتهي إليه قضاؤه في حق فلان من الناس، عقب ما سيلجأ إليه هذا الإنسان من أسباب.

وكلمة القضاء إذا أُطلِقت إنما يُقصد بها أم الكتاب، ومن ثَم فهو يحوي المثبت من علم الله تعالى والخاضع منه للمحو والتبديل، ويقول الإمام القرطبي: «والعقيدة أنه لا تبديل لقضاء الله. وهذا المحو والإثبات مما سبق به القضاء». ويؤكد هذا المعنى ما رواه البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) في الأسماء والصفات (١/ ٣٨١) من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في معنى هذه الآية حيث قال: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ يُبَدِّلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ مِنَ الْقُرْآنِ فَيَنْسَخُهُ وَيُثْبِتُ مَا يَشَاءُ وَلَا يُبَدِّلُهُ».

ومن هنا فإن بعض التعابير التي توهم من أن الدعاء يغالب القضاء فيغلبه يُقصَد بها رد القضاء المعلَّق، ويكون المحو الذي اعتراه هو الموافق لعلم الله تعالى الغيبي الذي استأثر به.

ومن ذلك ما أخرجه الشيخان من حديث أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ». فالمعنى أن صلة الرحم تمحو المعلَّق من موعد الأجل وتُثبتُ غيره وهو في الأصل موافقٌ لما كان في علم الله تعالى الأزلي.

حكم الدعاء بالمحو الإثبات:

ورد أن كثيرًا من الصحابة كانوا يدعون بالمحو والإثبات، صيغة الدعاء الجائزة هي «اللهم أن كنتَ كتبتني في السعداء فأثبتني فيهم، وإن كنت كتبتني في الأشقياء فامحني من الأشقياء، واكتبني في السعداء». أما ما لا يجوز الدعاء به هو: اللهم إن كنتَ قد كتبتني عندك في علمك شقيًّا فامح شقوتي. ذلك أن علم الله تعالى لا يلحقه تغيير ولا تبديل، إذ هو متعلِّق بالأشياء على ما هي عليه، بقطع النظر عن الزمان ماضيًا وحاضرًا ومستقبلاً. وكأن المُطالِب بتغيير ما ثبت في علم الله تعالى يقول: اللهم صحح علمكَ عني!

هل المقتول ظلما ميتٌ بأجله أم قبل أجله؟

إن قلنا إنه مات بأجله فلا يُعاب على القاتل، وإن قلنا إنه مات بفعل القاتل ولولا اعتداؤه ما مات، لكان ذلك مخالفًا لما قررناه من أن قضاء الله تعالى لا يتبدل ولا يلحقه خلف!

ولهذا ذهب بعض المعتزلة، ومنهم الكعبي كما ذكر العصام في حاشيته على النسفية (ص **٣٧٩**) أن المقتول قد مات بفعل القاتل لا بانقضاء أجله، وقرروا ذلك استجابة لما يقتضيه اعتقادهم بأن الأفعال الاختيارية إنما هي من خلق الإنسان لا من خلق الله تعالى. فيكون مناط الوزر عندهم هو الفعل مصحوبًا بأثره الناجم عنه، لا القصد والعزم كما يقرر سواد أهل السنة والجماعة.

وقول المعتزلة وهم باطل تلفِظه بدهيات كتاب الله عز وجل كقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: **٣٤**]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾ [آل عمران: **١٥٤**]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلاً﴾ [آل عمران: **١٤٥**].

وأما قول أهل السنة والجماعة فهو أن المقتول عندهم مات بأجله المضروب لموته في علم الله تعالى. وقضاء الله تعالى بموت فلان مقتولا، يعني علْم الله تعالى بأن شخصًا ما سيعتدي عليه ويقتله وبأن الله سيخلق فيه ثمرة قصده العدواني وهو الفعل وأثره الناجم وهو القتل، ويقع اللوم على القاتل لعزمه على القتل، ذلك أن القضاء الذي هو علْم الله تعالى، تابع للقصد والعزم الذي يقوده إلى جريمته.

الخاتمة

بعد كل ما ذكرنا علينا نتساءل: كيف السبيل إلى أن يحتفظ الإنسان في عقله بهذه النقاط نقية صافية عن الشوائب؟ الجواب يكمن بأن يحصِّن الإنسان المسلم هذه المعتقدات بحصنين اثنين لا انفكاك بينهما:

الأول: اليقين العقلي المستنِد إلى دلائل العلم وبيناته.

والثاني: تغذية مشاعر العبودية في القلب، بالإكثار من ذكر الله تعالى ومراقبته وتهييج عوامل محبة الله تعالى وتعظيمه والمخافة منه.

فمَن دافع عن هذه الحقائق وقلبه فارغ من مشاعر الاستسلام لله تعالى، فإن هذه الحجج وحدها لن توجِد قناعة وطمأنينة راسخة في الفكر وأعماق الشعور النفسي.

ومن دافع عنها من واقع عبودية الإنسان لله، وهو لا يملك شيئًا من البراهين العلمية التي يتطلع إليها العقل، فإن سلطان العبودية لا يمكن أن يقوى على كبح جماح العقل عندما يبحث عن غذائه في ظلال المنطق السليم.

وأما الملحدون فموعدنا للحوار معهم يوم يكرمهم الله تعالى بالخروج من التيه الذي يدورون في أرجائه دون ملل، عند ذلك يمكن أن نلتقي معهم على ميزان مشترك للحوار، وعلى قواعد وأسس أولية للبحث والنقاش. وحتى ذلك الحين فلا نملك إلا أن نجأر إلى الله تعالى بالدعاء لنا ولهم أن يجمعنا وإياهم على صعيد الدراية والرشد.

كان الفراغ من تهذيبه بفضل الله وكرمه فجر السادس من تشرين الأول ٢٠١٥م

بجهد الفقير إلى عفو مولاه الغني

محمود غازي حنينة